

الدكتورة نازك سابا يارد

تاريخ

الرحّالون العرب وحضارة الغرب

في النهضة العربيّة الحديثة

نوفل

الدكتورة نازك سابا يارد

الرحّالون العرب وحضارة الغرب

في النهضة العربيّة الحديثة



الطبعة الثانية

مصححة ومنقحة

١٩٩٢

تمهيد
غرض البحث وحصْره في أعلام الرحلة

غرض البحث وحصْره في أعلام الرحلة

لم نتناول أدب الرحلة في بحثنا هذا لأنه فن أدبي جديد ظهر في القرن التاسع عشر، أو لأنه فن قصّر فيه القدامى فلم يبلغوا شأو المحدثين. فقد وضع العرب في أدب الرحلة كتباً جمّة، ونبه من المؤلفين فيه أعلام كالمسعودي (ت ٩٥٧ م) وابن جبير (ت ١٢١٧ م) وابن بطوطة (ت ١٣٧٧ م).

وإنما اخترنا أدب الرحلة في القرنين التاسع عشر والعشرين لأنه من أهم الفنون التي صوّرت احتكاك العربي بالغرب، وما نجم عن هذا الاحتكاك من مؤثرات صدمت الذهنية العربية والمجتمع العربي، وأدت إلى صراع سياسي واقتصادي وفكري وحضاري لا يزال من الأسباب التي تقلق الهوية العربية حتى اليوم.

والمرجّح أن اتصال المثقفين العرب بالحضارة الغربية ظل محدوداً ضئيلاً حتى أواخر القرن الثالث عشر[١]، ثم قوي أثر حملة نابليون على مصر عام ١٧٩٨[٢]، وبعثات محمد علي (كانت ولايته من ١٨٠٥ إلى ١٨٤٨) فانتشار

(١) في ما سلف من احتكاك العرب بالحضارة الغربية، راجع، مثلاً: H. Pérès, L'Espagne vue par les voyageurs musulmans, de 1610 à 1930, pp. 5-40. B. Lewis, «The Muslim Discovery of Europe», Bul. of the School of Oriental and African Studies, Vol. XX, London 1957, pp. 409-416. I. Abu-Lughod, Arab Rediscovery of Europe, pp. 66-71.

(٢) بين مؤرخي العرب في القرن التاسع عشر من دوّن وقائع الحملة الفرنسية على مصر، أشهرهم المصري عبد الرحمان الجبرتي (ت ١٨٢٥) والسوري نقولا الترك (ت ١٨٢٨) واللبناني حيدر الشهابي (ت ١٨٣٥). وتظهر مؤلفاتهم مدى وعي المثقفين العرب حضارة الغرب إبان هذه الحملة وبعيدها.

مدارس الارساليات التي أنشأها الغربيون في الولايات العثمانية، ولا سيما سورية ولبنان وفلسطين[1].

فاحتكّ العرب بالغربيين الذين أقاموا في بلادهم، وبالثقافة الغربية التي حملتها اليهم الكتب والصحف الأجنبية التي قرأوها في لغاتها الأصلية أو مترجمة[2].

وكانت رحلات العرب إلى الغرب من أهم الوسائل التي عرفتهم بمظاهر الحضارة الأوروبية في القرن التاسع عشر[3]. وقد وصف بعض الرحالين

---

(١) في مدارس الارساليات راجع: زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ٤: ٣٦ ـ ٤١. الأب لويس شيخو، «لمحة تاريخية في القصادة الرسولية في سورية»، المشرق، ١٢: ٣. «مئة سنة في خدمة الرسالات الكاثوليكية»، المشرق، ٢٠: ٤٥٩. لحد خاطر، «المدرسة اللبنانية في ظلال المعابد والأشجار في القرن التاسع عشر»، المشرق، ٤١: ١٩٠.

Report on the Lebanon Schools, 1856-1868.

R.H. Lindsay, Nineteenth Century American Schools in the Levant. H.P. Pisani, Les Missions Catholiques Françaises aux XIXs, ch. IX et X (publ. sous la direction du Père J. - B. Piolet, s.j.). H. Charles, Jésuites Missionnaires, Syrie Proche-Orient, pp. 20-56.

(٢) في حركة الترجمة في القرن التاسع عشر راجع، مثلاً: تاجر، حركة الترجمة في مصر خلال القرن التاسع عشر. الشيال، تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي. زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ٤: ١٦٥ ـ ٢٠٣، ٢٠٨ ـ ٢٠٩. وقد بين أبو لغد الدور الذي لعبته حركة الترجمة في جعل العرب يتعرفون إلى الحضارة الغربية. راجع:

Arab Rediscovery, pp. 28-65

(٣) سافر بعض العرب إلى أوروبا قبل القرن التاسع عشر، ومنهم فخر الدين المعني الثاني الذي أقام في أوروبا ما بين ١٦١٣ و١٦١٨ (راجع: المعلوف، تاريخ الأمير فخر الدين المعني الثاني، ٣٣٢ ـ ٣٣٥). والياس يوحنا الموصلي الذي سافر إلى أوروبا وأميركا ما بين ١٦٦٨ و١٦٨٣، وقد نشر أ. رباط بعض رحلاته بعنوان «رحلة أول شرقي إلى أمريكا، ليوحنا الموصلي» (بيروت ١٩٠٦). ودون بيريس أخبار الرحالين الذين زاروا الأندلس قبل القرن التاسع عشر، راجع كتابه: L'Espagne vue par les voyageurs musulmans, pp. 5-40 ولكن هؤلاء الرحالين جميعاً كانوا من سفراء المغرب في اسبانيا، ولم تطبع مؤلفاتهم. راجع: بيريس، ص ٦ و١٨ و٢٠. ومنذ آخر القرن التاسع عشر سافر عدد من الطلاب اللبنانيين المارونيين إلى مدرسة روما المارونية لدرس اللاهوت. راجع، مثلاً: الدبس، مختصر تاريخ سورية، ٢: ١٩٩ ـ ٢٠٤ و٢٥٩ ـ ٢٦٨ و Ph. Hitti, History of Syria, pp. 675-676. Ph. Hitti, Lebanon in History, pp. 398-407. إلا أن هؤلاء الطلاب لم يؤلفوا كتباً تركت في معاصريهم =

مشاهداتهم في الغرب، ودوّنوا انطباعاتهم، فقرأها بعض مواطنيهم الذين لم يتمكنوا من زيارة أوروبا بأنفسهم. وعليه لعب أدب الرحلة دوراً في تعريف بعض العرب بالحضارة الأوروبية، وفي نشر ما نجم عن الاحتكاك بالغرب من أفكار ومبادىء ونظم جديدة عملت على التأثير في المجتمع العربي تدريجياً.

على أن لهذا التأثير وجوهاً أبرزها اثنان: تغيير الانسان العربي من جراء تلقيه هذه الحضارة الجديدة ورده على ما تلقى، ثم تغيير مظاهر الحياة والمجتمع. ويتبين أن أدب الرحلة تعبير مباشر، أو غير مباشر، عن هذا التغيير المزدوج. ولذا رأينا أن نتتبعه في مختلف مراحله ومظاهره، فنبرز التحوّل في تفكير رحالينا منذ أن بدأ احتكاكهم بالغرب إلى أن أضحت الحضارة الغربية جزءاً من تكوينهم الثقافي، ومظهراً طبيعياً من مظاهر المجتمع المتحوّل.

وغنيّ عن البيان أن تغيّر ذهنية الرحالة يستتبعه قلق وتمزق داخلي إذ تتنازع المرء مؤثرات متناقضة: فمن جهة تمسك العربي بهويته الشرقية العربية القائمة على الموروث التليد الذي مثّل الاستمرار في الزمان، ثم أثار اعجابه بالغرب وتقدمه سؤالاً آخر: إلى أي حد كان تمسكه بهذا الموروث العربي الأصيل سبب جموده، وتخلفه. ولذلك رغب، من جهة ثانية، في اقتباس الحضارة الغربية التي اعتبرها عنوان القوة والتطور، غير أنه خاف أن يكون اقتباسها سبب الضياع وفقد الهوية. وتجلى هذا الصراع الفكري والحضاري بوضوح في أدب الرحالين لأنهم لمسوا عن كثب الفوارق بين الحضارتين العربية والأوروبية. ونحن نعني بلفظة «الصراع» الاحساس بالمفارقات الفكرية بين «الأنا» و «الآخر»، وهذا يتضمن مبدأ التنازع بين الأضداد، كما يتضمن حيرة المواقف بين الثابت والمتحوّل، بين الموروث الأصيل والمجتلب المقتبس، في السياسة والاجتماع والأخلاق والعلم وغيرها من ميادين الفكر والحياة. ومن هنا كان محور بحثنا: ان نبين مظاهر هذا الصراع.

= أثراً ملموساً. ولذلك لا نعتبر أن الرحلات قبل القرن التاسع عشر قد لعبت دوراً يذكر في الاحتكاك بين العرب والغرب.

ولكن مظاهر الصراع اختلفت باختلاف الرحالين وتبعاً للأحوال السياسية والثقافية والدينية التي أثرت في كل منهم. فقامت دراستنا على المقارنة بينهم في هذا المضمار، فاستجلينا أوجه الشبه أو الاختلاف بين مظاهر الصراع في تفكير الأعلام المبرزين منهم، محاولين أن نردها إلى العوامل الذاتية أو الخارجية التي رأيناها السبب في هذا التشابه أو التباين.

ومن ثم تتبعنا التحوّلات التي طرأت على هذا الصراع، مع الزمن، بنتيجة التغيير في العلاقة بين الشرق والغرب، ولا سيما العلاقة السياسية.

ونحن لسنا أول من تناول أدب الرحالين المحدثين، إذ كان هذا موضوع عدد من المقالات والكتب القيّمة، ولكنها لم تبحث فيه من الزاوية التي عنتنا. فمقالات شِحْنة(١) وزولوندك(٢) وبيريس(٣) لم تهتم بالصراع في أدب الرحالين. وكتاب بيريس L'Espagne vue par les voyageurs musulmans de 1601 à 1930 حصر البحث في من زار اسبانيا، فقط، ومن المسلمين وحدهم، فلم يصوّر الصراع الفكري والحضاري في مختلف مظاهره وتحوّلاته. أما كتاب أبي لغد Arab Rediscovery of Europe فلم يعرض إلا لرحالي القرن التاسع عشر حتى سنة ١٨٧٠(٤)، وقد وجه المؤلف اهتمامه الأول إلى ابراز المظاهر الحضارية التي عني الرحالون بوصفها، وأسباب عنايتهم بها، ثم الدور الذي لعبته كتبهم في تعريف العرب بالمجتمع والفكر الغربيين، والتأثير الذي تركته هذه الكتب في تفكير من قرأها وفي مجتمعهم. أما الصراع في كتب الرحلة فلم يعرها أبو لغد إلا اهتماماً عابراً، إذ أشار إلى بعض مظاهره في جزء ضئيل من فكر الرحالين في المجالين السياسي والعلمي. ثم إنه لم يقارن بينهم، ولا هو أظهر العوامل التي

---

(١) Chejne, «Travel Books in Modern Arabic Literature», Muslim World, 52 (1962), pp. 207-215.

(٢) Zolondek, «Nineteenth Century Travellers to Europe», Muslim World, 61 (1971), pp. 28-34.

(٣) «Voyageurs Musulmans en Europe aux XIXe et XXe siècles», Mélanges Maspero III, Orient Islamique, pp. 185-195.

(٤) راجع: Arab Rediscovery of Europe, pp. 69-154.

استتبعتها أوجه الشبه أو الاختلاف بين مظاهر الصراع في فكـرهم[1]. وبما أنه قصر بحثه على حقبة محدودة، بات خارج نطاق كتابه أن يتتبع التحوّلات التي طرأت على الصراع فيما بعد.

ولكن مؤلفات في غير أدب الرحلة وجهت عنايتها الأولى إلى الصراع الفكري والحضاري في نتاج أدباء النهضة، وفيهم بعض الرحالين. ولعلّ أقربها إلى موضوع بحثنا اثنين: كتاب هشام شرابي Arab Intellectuals and the West وكتاب ألبرت حوراني «الفكر العربي في عصر النهضة». أما الكتاب الأول فلم يعن بالرحالين حصراً، فلم يهمه أن يظهر الدور الذي لعبه الاحتكاك المباشر بالغرب في اثارة الصراع في أدبهم. وحين التفت شرابي إلى الأثر الذي تركته زيارة أوروبا في الرحالين لم ينج من بعض المغالطات نتيجة الدور الأساسي الذي أعاره الدين في طبع نظرتهم إلى الغرب وتكييفها. ومن هذا القبيل قوله إن الرحالة المسلم، على نقيض المسيحي، أحس في أوروبا «بحياء ووحدة وخيبات كثيرة أعمته، إلى حد بعيد، عن المجتمع الغريب حوله، وقيدت جداً قدرته على أن يتعلم أو يستفيد من رحلته»[2]. فاتخذ «من أوروبا موقفاً عدائياً، ولجأ إلى اعتبار الاسلام والثقافة الاسلامية مثلاً أعلى، ولم يتمكن من فهم الغرب فهماً صحيحاً، ولا سيما علومه وفنه»[3]. وسنرى في بحثنا هذا أن أحمد زكي وكرد علي، مثلاً، من رحالينا المسلمين، لم يتخذا هذا الموقف من علوم الغرب وفنونه. هذا فضلاً عن أن كتاب شرابي تناول فقط الفترة ما بين ١٨٧٥ و ١٩١٤، فلم يتسنّ له اظهار التحولات التي طرأت على الصراع في موقف الرحالين من الغرب.

أما كتاب حوراني فشمل المرحلة التي تناولها بحثنا، ولكنه وجّه عنايته الأولى إلى موقف الأدباء من القضايا السياسية والدينية، ولم يبال كثيراً بفكرهم الاقتصادي والأدبي والفني. وان برّر حوراني اغفاله هذه الموضوعات بأنها لم تحتل في فكر الأدباء مكانة المشكلات السياسية[4]، إلا أننا وجدنا في هذه

(١) Ibid, pp. 144-145.

(٢) Arab Intellectuals and the West, p. 90.

(٣) Ibid, p. 91.

(٤) الفكر العربي في عصر النهضة، ٤١١.

المضامير ما ألقى أضواء هامة وجديدة على الصراع في فكر الرحالين، فضلاً عن اظهارها التحوّلات في هذا الصراع.

ثم إن حوراني لم يقارن دائماً بين مواقف الأدباء المعاصرين من القضايا عينها ليبرز ما بينهم من فوارق ناجمة عن اختلاف البيئة أو الدين أو غيرهما. ففيما عرض لفكر الطهطاوي وخير الدين، مثلاً، في أول كتابه[1]، لم يأت على ذكر معاصرهما مراش إلا في فصل متأخر جداً من الكتاب[2]، فلا يتضح للقارىء الفوارق بين فكر المسلم وفكر معاصره المسيحي، وما يستتبع ذلك من اختلاف بين مظاهر الصراع في كتابتهما.

وأبراز الصراع الفكري والحضاري في كتابة أدباء النهضة لم يكن دائماً هم حوراني الأول. فهو لم يحللهما، مثلاً، في اعتبار طه حسين مصر موصولة حضارياً بأوروبا، وفي ما ينشأ عن هذه النظرية من مواقف ومفاهيم.

ثم إن هذه الكتب جميعاً، في الرحلة كانت أم في الصراع الفكري والحضاري، أغفلت ما توخينا ابرازه في خلاصة بحثنا، ألا وهو التحوّل الذي طرأ على هذا الصراع منذ أن دوّن الطهطهاوي رحلته إلى باريس، حتى وصف الريحاني وطه حسين أسفارهما، فنستخرج، بالتالي، عدداً من القواعد التي تطوّر الصراع بمقتضاها.

وبما أن التحوّلات التي طرأت على هذا الصراع، مع الزمن، كانت بنتيجة التغيير في العلاقة بين الشرق والغرب، ولا سيما العلاقة السياسية، بدا لنا أن نقسّم بحثنا إلى ثلاث مراحل زمنية:

١ ـ فاعتبرنا اصطلاحاً أن المرحلة الأولى تمتد من رحلة الطهطاوي إلى فرنسا عام ١٨٢٦ حتى الاحتلال الفرنسي لتونس (عام ١٨٨١) فالبريطاني لمصر (سنة ١٨٨٢).

٢ ـ أما المرحلة الثانية فمن بدء الاحتلال إلى آخر الحرب العالمية الأولى.

---

(١) المرجع نفسه، ٩١ ـ ١٢١.
(٢) المرجع نفسه، ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

٣ ـ وشملت المرحلة الثالثة فترة ما بين الحربين.

وفي كل من هذه المراحل الثلاث تناولنا الصراع في موقف رحالينا من أهم القضايا الفكرية والحضارية التي جابهتها بيئتهم.

ولكن الحقبة التي حدّدناها لدراستنا شاهدت مئات الرحالين، ويتعذّر علينا أن نعرض لآرائهم جميعاً في نطاق هذا البحث. فكان لا بد من الاختيار، مع أننا نعترف بأن هذا الاختيار قد يغمط بعض الرحالين حقهم، أو أنه قد يوصلنا إلى نتائج ناقصة في تتبعنا التحولات في الصراع الفكري والحضاري في أدب الرحلة. ولذلك حاولنا أن نسدّ ثغرة من الثغرات في بحثنا بأن نلحقه بقائمة فيها ثبت بأسماء الرحالين جميعهم، وكتبهم في الرحلة، آملين أن تكون هذه القائمة عوناً لبحاثة آخرين سيعوضون النقص في دراستنا.

أما نحن فسعينا جهدنا أن نختار من الرحالين من رأيناه نموذجاً لنزعة معيّنة لدى المثقفين، يمثل تفكيرهم وميولهم، أو من كان علماً ترك تأثيراً بعيداً في معاصريه أو خلفه. وتوخينا في اختيارنا أن يكون رحالونا من بيئات مختلفة عملت فيهم مؤثرات ثقافية ودينية متباينة، ذلك حرصاً منا على التوصل إلى نتائج أشمل وأدق، إن تعذّر الوصول إلى نتائج قاطعة ونهائية.

فمن رحالي المرحلة الأولى اخترنا رفاعة الطهطاوي المصري، وخير الدين التونسي، وأحمد فارس الشدياق اللبناني، وفرنسيس مراش الحلبي. وبذلك تمكنا من دراسة نماذج فكرية من أربعة بلاد عربية مختلفة، فضلاً عن المقارنة بين الصراع في تفكير المسلم والمسيحي في هذه الحقبة. ثم إن ثقافة رفاعة وخير الدين كانت مشبعة بالروح الاسلامية والعلوم التقليدية، فيما تأثر الشدياق بالمرسلين الذين اشتغل معهم ردحاً وباعتناقه الاسلام. وكان لا بد من أن يترك التخصص في الطب أثره في فكر مراش. هذا وقد لعب الطهطاوي دوراً كبيراً جداً في توجيه الثقافة المصرية، ولا يقل عنه أهمية دور خير الدين السياسي، إن في تونس أو في الآستانة، ومكانة الشدياق في الصحافة العربية والنهضة الأدبية الحديثة. وإن لم يبلغ مراش شأو معاصريه في وفرة الانتاج أو «الزعامة» الفكرية،

فإن كتابه «غابة الحق» قد فتح في النثر العربي باباً جديداً ولجه فيما بعد جبران وأمثاله. فلهذه الأسباب معاً رأينا هؤلاء الرحالين الأربعة خير من يمثل أدب الرحلة قبل عهد الاحتلال الأوروبي.

أما المرحلتان التاليتان فكان اختيار الرحالين فيهما أصعب، إذ كثر عددهم جداً، وتشعبت بالتالي اتجاهاتهم الفكرية وتنوّعت، فبات من الضروري أن ننتخب من كان تفكيره نموذجاً للتيارات الغالبة في عصره.

فمن عهد الاحتلال البريطاني لمصر اخترنا محمد أمين فكري وأحمد زكي على أنهما موظفان في الدولة رسميان، يمثلان وجهة نظرها في الأمور، وإن كان أحمد زكي أوسع ثقافة من زميله، وأدق نظراً وأرهف حساً. أما محمد ابراهيم المويلحي ومحمد فريد فاخترناهما لموقفهما العدائي من الاحتلال البريطاني، ولما ترتب على هذا العداء من ملابسات في الصراع الفكري والحضاري يتضح لنا أهميتها وبعد دلالتها في كتابة المويلحي الصحافي، ومحمد فريد الزعيم السياسي. ثم رأينا أن تتناول دراستنا لهذه الفترة جرجي زيدان، لا لوفرة ما وضع في الرحلة، بل للدور الذي لعبه في الصحافة العربية، ولأن موقفه من الحضارتين العربية والغربية نموذج لتفكير اللبناني المسيحي المثقف في تلك الحقبة، فيما اخترنا محمد كرد علي بوصفه سورياً مسلماً مثقفاً. إلا أن رحلات كرد علي تنقسم إلى قسمين إذ قام ببعضها قبل الحرب العالمية الأولى وأثناءها، ثم تابع رحلاته في فترة ما بين الحربين. ولذلك تناولناه مع رحالي الحقبتين، وأظهرنا التغيير الذي طرأ على الصراع في تفكيره نتيجة التحول في الأوضاع السياسية[1].

ومن مرحلة ما بين الحربين اخترنا، فضلاً عن محمد كرد علي، الأمير شكيب ارسلان لأنه درزي لبناني كان قد شغل مناصب عدة في الدولة العثمانية،

(١) في دراستنا مؤلفات كرد علي أغفلنا ما وضعه بعد الحرب العالمية الثانية، ككتبه «أقوالنا وأفعالنا» (سنة ١٩٤٦)، «دمشق مدينة السحر والشعر»، (سنة ١٩٤٤) و «غوطة دمشق»، (سنة ١٩٤٩) و «كنوز الأجداد» (سنة ١٩٥٠)، لا سيما وأننا لم نجد فيها ما يلقي أضواء جديدة على الصراع في فكره. إلا أننا اعتمدنا «مذكراته»، مع أنه كتبها ما بين ١٩٣٩ و ١٩٤٨. وكان لا بد من الرجوع إليها لأنها تتناول أحداث سيرته قبل هذه الحقبة.

ثم نفته سلطات الانتداب الفرنسي بسبب مواقفه السياسية. ووجدنا أن الصراع في فكر أرسلان يمثل موقف المسلمين المحافظين من الحضارة الغربية بعد الحرب العالمية الأولى.

ويناقضه تماماً أمين الريحاني الذي اخترناه نموذجاً للبناني المسيحي المهجري الذي تعرف إلى الشرق بعد أن تم تكوينه الثقافي في الغرب، فكان لا بد أن يتخذ الصراع في تفكيره مظهراً مختلفاً عنه في مؤلفات الرحالين العرب الذين نشأوا في الشرق وتعرفوا بالغرب فيما بعد(1). ومن هؤلاء اصطفينا، أخيراً، طه حسين: فهو من أهم أدباء هذه المرحلة، ومن أبعدهم تأثيراً في أدب النهضة وفي الشباب المثقف من معاصريه. ثم إنه جمع إلى ثقافته الأزهرية التقليدية ثقافة أوروبية واسعة طبعت تفكيره، وجعلت موقفه من الغرب يباين تماماً موقف المحافظين من أمثال أرسلان. وعليه رأيناه خير من يمثل المسلمين المتحررين في حقبة ما بين الحربين.

وفي بحثنا هذا اعتمدنا، بالدرجة الأولى، ما وضعه رحالونا في فن الرحلة نفسه. ولكننا لم نجد مندوحة عن الرجوع إلى مؤلفاتهم الأخرى أيضاً، إذ لا تكتمل دائرة الصراع في تفكيرهم إن سقطت حلقة من حلقاتها، فضلاً عن أن ما تناولته هذه المؤلفات لم يكن مفصولاً عن تجربتهم الحياتية كلها، فلا بد أن تكون قد تأثرت برحلاتهم أيضاً، ولو أنها لم تكن في الرحلة. وهذا ما صرّح به بعضهم، مثل خير الدين التونسي، بصدد كتابه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»(2). أو طه حسين بصدد كتابه «مستقبل الثقافة في مصر»(3).

---

(1) للريحاني مؤلفات عدة وضعها قبل الحرب العالمية الأولى وأثناءها، كجزء من مقالاته في «الريحانيات» و«القوميات» و«المكاري والكاهن» (سنة ١٩٠٤) و«خارج الحريم» (سنة ١٩١٧). ومن مؤلفاته الانكليزية The Book of Khalid (1911). إلا أن هذه المؤلفات جزء متمم لتفكيره، ولذلك استشهدناها حين اقتضى البحث ذلك، مع أنها سابقة لرحلاته التي كانت مدار دراستنا.

(2) Khéredine, «A mes Enfants», Rev. Tun. N° 18 (1934), p. 187.

(٢) مستقبل الثقافة في مصر، المقدمة هـ إلى ز.

الفصل الأول

رحالو الحقبة الأولى من سنة ١٨٢٦ إلى سنة ١٨٨٠

رحالو الحقبة الأولى من سنة ١٨٢٦ إلى سنة ١٨٨٠

القسم الأول

الاتصال بالغرب: القرائن التاريخية والفكرية

تلقى رفاعة بدوي رافع الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) علومه في الأزهر(١). وسنة ١٨٢٦ رافق بعثة علمية إلى باريس ليكون مرشدها الروحي، وأقام في فرنسا حتى عام ١٨٣١(٢). وفي مشاهداته وانطباعاته الباريسية وضع كتابه «تخليص الأبريز في تلخيص باريز»(٣).

أما خير الدين التونسي (١٨١٠ ـ ١٨٩٠) فقد درس اللغة الفرنسية والعلوم الاسلامية في تونس ثم التحق بالجيش. وبعد أن أصبح أميراً للواء الخيالة ترك

---

(١) راجع في سيرته: علي مبارك، الخطوط التوفيقية، ١٣ ـ ٥٦. شيخو، الآداب العربية في القرن التاسع عشر، ٢: ٤ و٨. طرازي، تاريخ الصحافة العربية، ١: ٥٧ ـ ٦١. الرافعي، تاريخ الحركة القومية، ٣: ٤٧٠ ـ ٥١٤. زيدان، مشاهير الشرق، ٢: ٢٨ ـ ٣٥. زركلي، الاعلام، ١: ٣٢٣. السندوبي، أعيان البيان: ٩٦: ٩٨. سركيس، معجم المطبوعات، ٩٤٢. أحمد أمين، فيض الخاطر، ٥: ٦٩ ـ ١١٣. الشيال، رفاعة الطهطاوي. بدوي، رفاعة الطهطاوي. عوض، المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث، ١٢٢ ـ ١٩٤. حوراني، الفكر العربي في عهد النهضة، ٩١ ـ ١٠٨.

Brockelmann, GAL II, p. 633. Sup. II, 731. Kremer, Aegypten II, 326. Carra de Vaux, Les Penseurs de l'Islam, V, 235-244. Kh. al-Husry, Three Reformers, pp. 11-31. Heyworth-Dunne, «Rifâah Badawi Râfi' at-Tahtawi: the Egyptian Revivalist», BSOAS 1939, pp. 961-967.

(٢) تخليص الابريز، ص ٢١ و١٩٧. للاطلاع على تفاصيل البعثات في عهدي محمد علي واسماعيل، راجع: الرافعي، عصر محمد علي، ٣٤٦ ـ ٣٤٨ و٣٦٥ ـ ٣٨٠. عصر اسماعيل، ١: ١٥، ٤٥، ٢١٥. تاريخ الحركة القومية، ٣: ٣٥٢ ـ ٣٥٣. والهامش الثالث في ص ٣٥ من Abu-Lughod, Arab Rediscovery of Europe.

(٣) طبع في بولاق ١٨٣٤ م. وطبعت الطبعة الثانية في بولاق ١٨٤٩، والثالثة في القاهرة ١٩٠٥.

الجيش ليحترف السياسة(١).

فأرسله أحمد باي تونس (من ١٨٣٧ إلى ١٨٥٥) إلى باريس سنة ١٨٥٣ ليدافع عن مصالح الحكومة التونسية في الدعوى التي كانت قد رفعتها على اللواء محمود بن عياد. وعاد خير الدين إلى تونس عام ١٨٥٧(٢). ثم استقال من منصبه السياسي سنة ١٨٦٢، إلا أن الباي أوفده في مهمات مختلفة إلى بلاطات المانيا وفرنسا وانكلترة وايطاليا والنمسا والسويد وهولندة والدنمارك وبلجيكا(٣). فكتب في مذكراته ما ترجمته «إن اقامتي الطويلة في فرنسا ورحلاتي العديدة مكنتني من دراسة أسس المدنية الأوروبية وأحوالها، فضلاً عن مؤسسات الدول الكبيرة في أوروبا. فانتهزت فرصة اعتزالي الحياة السياسية، ووضعت مؤلفي السياسي الاداري «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»(٤).

أما أحمد فارس الشدياق (١٨٠٤(٥) - ١٨٨٧)(٦) فدرس مبادىء العلوم

(١) راجع في سيرته: بيرم، صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار، ٢: ٤٩ - ٩٤. الأب شيخو، الأداب العربية، ٢: ٢٥ و١٤٨. زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ٤: ٢٩٠. الزركلي، الأعلام، ٢: ٣٧٥. سركيس، معجم المطبوعات، ٨٥٤. مجاهد، الأعلام الشرقية، ١: ٧٨. داغر، مصادر الدراسة الأدبية، ٢: ٢٢٦ - ٢٢٩. أحمد أمين، زعماء الاصلاح، ١٤٦. فيض الخاطر، ٦: ٢٠٣ - ٢٣٠. حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ١٠٩ - ١٢١. GAL, S II, p. 887. Khéredine, «A mes Enfants, Mémoires de ma vie privée et politique», Rev. Tun. N. Série No 18 (1934), pp. 177-226 No 19-20 (1934), pp 347-396. Kh. al-Husri, Three Reformers, pp. 33-53.

(٢) «A mes Enfants», Rev. Tun. No 18 (1934), pp. 184-186.

(٣) Ibid. p. 187.

(٤) Ibid., p. 187 وقد نشر الكتاب للمرة الأولى في تونس عام ١٨٦٧.

(٥) اختلفت المصادر في سنة ولادته. ذكر كل من شيخو، ٢: ٨٦، وزيدان، ٤: ٢٦١، وداغر، ٢: ٤٧١، وسركيس، ١١٠٤، والزركلي، ١: ١٨٤، والموسوعة الاسلامية أنها كانت سنة ١٨٠٤. وقال بروكلمان SII. p. 867 إنها كانت ١٨٠١، وبولس مسعد، ص ١٦، ومحمد خلف الله، ص ١٦، إنها كانت ١٨٠٥.

(٦) راجع في سيرته: شيخو، الآداب العربية، ٢: ٣٧، ٨٦ - ٨٨، ٩٨، ١٠٧. طرازي، تاريخ الصحافة العربية، ٤: ٦١ - ٦٤. زيدان، مشاهير الشرق، ٢: ١٠١. تاريخ آداب اللغة العربية، ١: ٢٦١. سركيس، معجم المطبوعات، ١١٠٤ - ١١٠٧. الزركلي، الأعلام، ١: ١٨٤ - ١٨٥. السندوبي، أعيان البيان، ١١١ - ١٧٠. محمد كرد علي، غرائب الغرب، ١: ٨٥ - ٨٧. مارون عبود، رواد النهضة، ١٩٩ - ٢٠٣. جدد وقدماء، ١٤٣ - ١٦١. صقر =

اللسانية في مدرسة عين ورقة المارونية، ثم اعتنق البروتستانتية، وتوجه عام ١٨٢٥ إلى مصر حيث استوفى ما اتقنه من أصول العربية. بعد ذلك دعته الارسالية الأميركية إلى مالطة عام ١٨٣٤، فعلّم اللغة العربية وتولى ادارة المطبعة الأميركية. وأقام في مالطه حتى ١٨٤٨ .وفي مشاهداته وانطباعاته هناك كتب سنة ١٨٤٠ «الواسطة في مغرفة أحوال مالطة»[١]. ثم دعي إلى انكلترة لتعريب الكتاب المقدس. فسافر إليها في الثامن من أيلول عام ١٨٤٨[٢]، ماراً في طريقه بفرنسا. وأقام الشدياق في انكلترة ثم في فرنسا حتى استدعاه باي تونس ١٨٥٥. وفي وصف رحلاته الأوروبية وضع سنة ١٨٥٤ «كشف المخبا عن فنون أوروبا»[٣]، وفصولاً عدة من سيرته الذاتية «الساق على الساق فيما هو الفارياق»[٤].

وفرنسيس بن فتح الله مراش (١٨٣٦ - ١٨٧٣)[٥] كاثوليكي حلبي، سافر

= لبنان. داغر، مصادر الدراسة الأدبية، ٢: ٤٧١ - ٤٧٨. المقدسي، الفنون الأدبية وأعلامها، ١٣٩ - ١٨٠. عوض، المؤثرات الأجنبية، ١٩٥ - ٢٣٥. بولس مسعد، فارس الشدياق. محمد خلف الله، أحمد فارس الشدياق. محمد يوسف نجم، أحمد فارس الشدياق (أطروحة قدمت إلى الجامعة الاميركية في بيروت ١٩٤٨). Encyclopedia of Islam (1962), II, p. 819 by A.G. Karam. GAL, SII, p. 867. A.J. Arberry, «Fresh Lights on Ahmed Faris al-Shidyaq». Islamic Culture, (1952), pp. 155-168.

(١) الشدياق، في رسالة إلى أخيه طنوس، نشرتها «المكشوف»، عدد ١٧٠ (١٩٣٨)، ص ١٠.

(٢) الشدياق، كشف المخبا، ٦٧.

(٣) طبع للمرة الأولى في تونس ١٢٨٢ هـ/١٨٦٦ م. وظهرت الطبعة الثانية في القسطنطينية ١٢٩٩ هـ/١٨٨١ م.

(٤) ذكر هنري بيريس أن الشدياق ألف «الساق على الساق» في باريس ما بين ١٨٥٤ و ١٨٥٥ «ناصيف اليازجي وفارس الشدياق»، المكشوف، ٣١٤ (١٩٤١)، ص ٢. ولا نعرف إلامَ استند بيريس في تحديد هذين التاريخين. ولكن الكتاب طبع للمرة الأولى في باريس ١٨٥٥ م. ثم ظهرت طبعة ثانية في القاهرة ١٩١٩، وثالثة ١٩٢٠.

(٥) راجع في سيرته: شيخو، الآداب العربية، ٢: ٤١ - ٤٣. طرازي، تاريخ الصحافة العربية، ١: ١٤١. قسطاكي الحمصي، أدباء حلب، ٢٠ - ٣٠. الطباخ، أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، ٧: ٣٦٣. سركيس، معجم المطبوعات، ١٧٣٠. الزركلي، الاعلام، ٥: ٣٤٤. زيدان، مشاهير الشرق، ٢: ٣٣٧. تاريخ آداب اللغة العربية، ٤: ٢٣٦. داغر، مصادر الدراسة الأدبية، ٢: ٦٩٣. عبود، رواد النهضة الحديثة، ١٢١ - ١٣٦. الكيالي، «أديب حلبي يسبق عصره»، مجلة المعرفة، ٢ (١٩٦٣)، ٧٧ - ٩١. رئيف خوري، «فرنسيس =

في أيلول ١٨٦٦ إلى فرنسا ليدرس الطب، وأقام فيها حوالي سنتين[١]، ثم عاد إلى حلب. وفي هذه الرحلة كتب «رحلة إلى باريس»[٢].

ونلاحظ أن كلاً من الطهطاوي وخير الدين والشدياق ومراش قد أحس بالحاجة إلى تدوين مشاهداته وانطباعاته في أسفاره، لا حاجة ذاتية، بل حاجة سياسية واجتماعية، إذا صحّ التعبير. أو قل، هي الذاتية الفردية التي اتسعت حتى غدت قضايا السياسة والاجتماع حالات انفعال فيها. ذلك أن رحّالينا شاهدوا واقع المجتمع الغربي وشعروا بالفرق الشاسع بينه وبين مجتمعهم الشرقي في المضمار السياسي والاجتماعي والعلمي، فأبدوا اعجابهم بمعظم ما رأوا في الغرب[٣]، كما أعربوا عن ألمهم لتخلف الشرق[٤]، وأحسوا بأن هذا الشرق لن يتطور إلا إذا اقتبس علوم الغرب ونظمه السياسية والاقتصادية. وعليه قال الطهطاوي إنه وصف مشاهداته في فرنسا كي يوقظ «من نوم الغفلة سائر أمم الإسلام من عرب

= المراش»، مجلة الطريق، مجلد ٣، عدد ٥، ص ٥. مجلة المشرق، ٩: (١٩٠٦)، ص ٦٩٩ وعدد ١٥ (١٩١٢)، ص ٩٤.

GAL. SII. p. 755.

(١) مشاهير الشرق، ٢: ٣٣٧.

(٢) طبع في بيروت ١٨٦٧.

(٣) في اعجابهم بالمؤسسات العلمية الغربية وعناية الغربيين بالعلوم، راجع، مثلاً: تخليص الابريز، الفصل الثالث عشر من المقالة الثالثة، والفصل الأول من المقالة السادسة. أقوم المسالك، ٦٥ـ٧٢. كشف المخبا، ١٥، ١٧٠، ٢٠٦ ـ ٢٠٩، ٢٢٨، ٢٧٣، ٢٧٧ ـ ٢٧٨، ٣٢٧ ـ ٣٢٩. رحلة إلى باريس، ٣٧ ـ ٤٠، ٤٦ ـ ٤٧.
وفي اعجابهم ببعض نواحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية، راجع، مثلاً: تخليص الابريز، ٤٩، ٥١، ٥٤، ٦٠ ـ ٦٢، ٨٢، ٨٦، ٨٨ ـ ٩٠، ١٢٢ ـ ١٢٣، ٢٠٨ ـ ٢٠٩. أقوم المسالك، ٧٧ ـ ٧٩، ١٣٤ ـ ١٣٦، ١٦٤ ـ ١٦٩. كشف المخبا، ١٥٠، ١٥٢، ٢٠٣ ـ ٢٠٤، ٢٣٦ ـ ٢٥٠، ٣١٧ ـ ٣١٨، ٣٥٣. الساق على الساق، ٢: ١٠٢ ـ ١٠٤، ١٨٤ ـ ١٨٨. رحلة إلى باريس، ٢٨ ـ ٣٣، ٣٧ ـ ٤٠، ٥٦ ـ ٦٢.
وفي اعجابهم بالنظم السياسية، راجع، مثلاً: الفصل الثالث من المقالة الثالثة من «تخليص الابريز». أقوم المسالك، ٧٣ ـ ٧٥، ١٣٦ ـ ١٤٤، ١٤٧ ـ ١٥٠، ١٦٠ ـ ١٦٢، ١٩٩، ٢٠٢ ـ ٢٠٣، ٢١٤ ـ ٢٢٢. كشف المخبا، ١٤٦ ـ ١٤٩، ٣٣٩. رحلة إلى باريس، ٣٤ ـ ٣٥.

(٤) راجع، مثلاً: تخليص الابريز، ٤٧. أقوم المسالك، ٤٩ ـ ٥٠، ٢١٤ ـ ٢٢٢. كشف المخبا، ١٤٩. الساق على الساق، ٢: ١٥٥. رحلة إلى باريس، ٥، ٣٥.

وعجم»[1]. بل حث الشدياق معاصريه على السفر إلى أوروبا ليدونوا مشاهداتهم في كتب تفيد الشرقيين[2].

إلا أن رحالينا نظروا إلى الحضارة الغربية بعيون شرقية كوّنها موروثهم التاريخي والحضاري والفكري والديني، ومن هنا نشأ الصراع الفكري والحضاري الذي هو موضوع بحثنا.

لم يتأثر الرحّالون فقط بما شاهدوا من مظاهر الحضارة الغربية، ففي مؤلفاتهم أيضاً ما يثبت اطلاعهم على نتاج الغرب الفكري والأدبي. ومنهم من صرّح أحياناً بأسماء بعض المؤلفات التي قرأها أو استلهمها، فيما سكت عنها بعضهم. فحاولنا جهدنا أن نتوصل إلى معرفة المؤثرات الفكرية التي كانت سبب ما لمسناه من صراع في نتاجهم، غير أنه لم يتيسر دائماً أن نرد آراءهم إلى مظانها الأولية.

ذكر الطهطاوي في «تخليص الأبريز»[3] أنه قرأ من كتب الفلسفة الفرنسية مؤلفات كوندياك (ت ١٧٨٠) في الفلسفة، وكتابه في المنطق، ثم بعض مؤلفات فولتير (ت ١٧٧٨)، ومنها «معجم الفلسفة»، وبعض مؤلفات روسو (ت ١٧٧٨) وخاصة «عقد التأنس والاجتماع الانساني» وجزئين من «روح الشرائع» لمونتسكيو (ت ١٧٥٥)، وكتاب برلماكي (Burlamaqui) (ت ١٧٤٨) في «الحقوق الطبيعية». وقد كان رفاعة في باريس حين نشرت صحيفتا Producteur (ما بين ١٨٢٥ و ١٨٣٢) و L'Organisateur أهم نظريات السان سيمونيين بأقلام Bazard (ت ١٨٣٢)، و Olin de Rodrigues (ت ١٨٥١) و Auguste Comte (ت ١٨٥٧) و Enfantin (ت ١٨٦٤)[4]. وإن لم يذكر رفاعة أنه قرأها إلا أنه كتب «قرأت

(١) تخليص الابريز، ٥. راجع قولاً مماثلاً لخير الدين في أقوم المسالك، ٤. وللشدياق في الواسطة، ٤. وفي الساق على الساق، ٢: ١٥٩.
(٢) الساق على الساق، ٢: ١٥٣.
(٣) تخليص الابريز، ١٤٩ ـ ١٥٠.
(٤) Bréhier, Hist. de la Phil., II, p. 745

كثيراً من كازيطات العلوم اليومية والشهرية وفي كازيطات السياسة اليومية... وكنت متولعاً بها غاية التولع»[1]. ثم لقي السان سيمونيين في مصر بعد عودته، وعلى رأسهم أنفانتين الذي أقام في مصر ما بين ١٨٣٣ و ١٨٣٨[2].

وبيّن خير الدين التونسي أنه استقى بعض معلوماته وآرائه في «أقوم المسالك» من كتب أوروبية في السياسة والتاريخ والاقتصاد والقانون، ذكر منها كتاباً في التاريخ لـ Dupont Withe (ت ١٨٧٨)[3]، وآخر لتيارس (ت ١٨٧٧)[4]، وكتاباً لدروي (ت ١٨٩٤)[5]، و «روح الشرائع» لمونتسكيو[6]، وتاريخ ماكولي (ت ١٨٥٩)[7]، وكتاب فرانكفيل (ت ١٨٧٨) في القانون[8]. كذلك أشار خير الدين إلى الدور الذي لعبته مؤلفات روسو وفولتير في الثورة الفرنسية[9]، فلعله قرأها، أو قرأ أهمها. ومن المفكرين الآخرين الذين أورد خير الدين أسماءهم فرانسيس بيكون (ت ١٦٢٦)[10]ومونتيني (ت ١٥٩٢) الذي قرأ بعض مؤلفاته[11]، وديكارت (ت ١٦٥٠) وليبنتس (ت ١٧١٦) ونيوتن (ت ١٧٢٧)[12]. وبيّن خير الدين الخصائص التي تميز مسرحيات لوبي دافيغا (ت ١٦٣٥) وكالدرون (ت ١٦٨١) وشكسبير (ت ١٦١٦)[13]، وأشار إلى مسرحيات كورناي (ت ١٦٨٤) وراسين (ت ١٦٩٩) و «تلماك» لفنلون

---

(١) تلخيص الابريز، ١٥٠.
(٢) Bréhier, Hist. de la Phil., II. p. 746.
(٣) أقوم المسالك، ١٣.
(٤) المرجع نفسه، ١٨. ولكن خير الدين لم يذكر اسمي هذين الكتابين.
(٥) المرجع نفسه، ٢٢. وكان دروي وزير تربية في فرنسا وقد ألف كتاباً في تاريخ فرنسا منذ القرن الخامس حتى القرن التاسع عشر.
(٦) أقوم المسالك، ٥٧، ٨٨.
(٧) المرجع نفسه، ١٩٨.
(٨) المرجع نفسه، ٢٢٠.
(٩) المرجع نفسه، ٥٩.
(١٠) المرجع نفسه، ٥٥.
(١١) المرجع نفسه، ٥٦.
(١٢) المرجع نفسه، ٥٧.
(١٣) المرجع نفسه، ٥٤.

(ت ١٧١٥ م)[١] وأدب غوتي (ت ١٨٣٢)[٢] . ولكننا لا نعرف مدى اطلاعه على هذه الآثار الأدبية.

أما الشدياق فذكر أنه قرأ رحلة شاتوبريـان (ت ١٨٤٨) إلى أميركـا، و «التأمل الشعري» للامرتين (ت ١٨٦٩)[٣] الذي اجتمع به في باريس[٤]. كما قرأ شعر بيرون (ت ١٨٢٤)[٤]، وأدب سويفت (ت ١٧٤٥) ولورنس استرن (ت ١٧٦٨) وجون كليفلاند (ت ١٦٥٨) ورابلي (ت ١٥٥٣)[٥]، وغولد سميث (ت ١٧٧٤)[٦].

أما فرنسيس مراش فلم يصرح باطلاعه على كتب غربية معيّنة، مما يجعل الاهتداء إلى المؤثرات الغربية في أدبه مهمة صعبة، إلا أن العديد من مواقفه الفكرية يذكرنا الأدب الرومنطي والفلسفة الروحانية الفرنسية، كما سنبين.

---

(١) المرجع نفسه، ٥٧.
(٢) المرجع نفسه، ٥٩.
(٣) الساق على الساق، ١: ٣٧.
(٤) المرجع نفسه، ٢: ٢٠٩.
(٥) المرجع نفسه، ٢: ٢١٦. وقد وضع بيريس مقالات نشرتها مجلة المكشوف (٣١٤، ٣١٥ و ٣١٦ سنة ١٩٤١) بعنوان «هل تتلمذ الشدياق على رابليه» بين فيها المستشرق الفرنسي وجه الشبه بين «الساق على الساق» و «غرغنطوا وبانطاغرويل Gargantua et Pantagruel» ان في نقد رجال الدين والمجتمعين الشرقي والغربي نقداً مزج الجد بالهزل، أو في موضوعات الكتابين وأبطالهما وحوادثهما وانشائهما.
(٦) كشف المخبا، ١٦٩.

القسم الثاني

وجوه الصراع في أدب الرحالين في هذه الحقبة

١ ـ الرحالون إزاء الحرية والمساواة في الغرب

أ ـ بوادر الاتصال بمبادىء الثورة الفرنسية

بحث الفكر الاسلامي الكلاسيكي في «الحرية» بمعناها الفردي والاجتماعي والميتافيزيقي والصوفي[١]، وقد عرض بعض الفلاسفة، أمثال الفارابي (ت ٩٥٠ م)[٢] والغزالي (ت ١١١١ م)[٣] لمعنى الحرية ولكن هذه الحرية كانت مختلفة، بطبيعة الحال، عن الحرية السياسية والمدنية بالمفهوم الغربي الحديث. ولم يتعرف الفكر الاسلامي إلى هذه الحرية، على الأرجح، إلا بعد الثورة الفرنسية، ذلك أن العلاقة بين السلطان سليم الثالث (١٧٨٩ ـ ١٨٠٧) والفرنسيين كانت ودية حتى سنة ١٧٩٧، إذ أعان الفرنسيون السلطان عسكرياً وحاولوا أن يستميلوا السلطة العثمانية بنشر مبادىء الثورة الفرنسية. ولكن بعد معاهدة Campo Formio سنة ١٧٩٧ أصبحت فرنسا تهدّد الدولة العثمانية، وحين احتل نابليون مصر عام ١٧٩٨ أصدر السلطان سليم الثالث منشوراً مضاداً للدعاية الفرنسية التي أذاعها نابليون في مصر، مفنداً المزاعم الفرنسية، وقد وزع المنشور في سورية ولبنان ومصر والجزيرة

---

(١) راجع بهذا الصدد كتاب F. Rosenthal, The Muslim Concept of Freedom على ما فيه من مجال للجدل، لا سيما فيما يتعلق بمفهوم المسلمين للحرية الاجتماعية والسياسية.

(٢) راجع ما أورده عن المدينة الجماعية في كتاب «السياسة المدنية»، ٩٩ ـ ١٠١، حيث يبين أن أعضاء هذه المدينة أحرار متساوون «لا فضل لانسان على انسان في شيء أصلاً» و «يكون من يرأسهم انما يرأسهم بارادة المرؤوسين». السياسة المدنية، ٩٩.

(٣) راجع: احياء علوم الدين، ٣: ٢٧٢، حيث يذكر السلطة السياسية أو «الجاه» الذي يهدد حرية الفرد أكثر مما يهددها الرق.

العربية[1]. ويتبين من نصه أنه استنكر، بالدرجة الأولى، علمانية الثورة الفرنسية وابتعادها عن الدين والمساواة، ونكرانها الشرف والعقل[2]. كذلك يتضح لنا من مؤلفات الجبرتي[3] وعبد الله الشرقاوي (ت ١٨١٢ م)[4] والأمير حيدر الشهابي[5] ونقولا الترك[6] أن هؤلاء جميعاً عرفوا مبادىء الثورة الفرنسية وطابعها العلماني العقلاني.

أما الجيل اللاحق، جيل الطهطاوي وخير الدين والشدياق ومراش، فقد شاهدوا عن كثب ما حققته هذه الثورة، وقرأوا بعض مؤلفات فلاسفتها الفرنسيين. فلننظر في موقفهم من الحرية والمساواة والاخاء.

ب ـ المؤثرات الغربية في موقف الرحالين من الحرية والمساواة

صوّر الرحالون ما شاهدوا في أوروبا من مظاهر الحرية والمساواة[7]. فوصف الطهطاوي، مثلاً، ثورة الشعب الفرنسي على الملك شارل العاشر سنة ١٨٣٠ لأنه خالف الدستور[8]. وترجم مواد هذا الدستور مبيناً ما تنص عليه من تساوي المواطنين جميعاً ازاء القانون وفي الحقوق والوظائف والرتب[9]، وأوضح أنها تكفل حرية الفرد، وحرية الملكية الفردية، وحرية العبادة والقول والكتابة

---

(١) I. Zolondek, «The French Rev. in Ar. Literature», Muslim World, 57 (1967), p. 210.

(٢) أورد الأمير حيدر الشهابي نص هذا المنشور في «كتاب نزهة الزمان في تاريخ جبل لبنان»، ٢: ٨٨٣ ـ ٨٨٥.

(٣) مظهر التقديس بذهاب دولة الفرنسيس، ٣١ ـ ٣٥.

(٤) تحفة الناظرين في من ولي مصر من الولاة والسلاطين، ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٥) كتاب نزهة الزمان، ٢: ٨٧٣، ٨٨٧.

(٦) ذكر تملك جمهور الفرنساوية الأقطار المصرية والبلاد الشامية، ٣ ـ ٤، ١١ ـ ١٣.

(٧) لا ريب بأن الاسلام قد اعتبر جميع المسلمين أخوة، ولكنه، من جهة أخرى، اعترف بالرق، واعتبر أن الله فرق بين العبد والحر، وعليه حرم العبد من المناصب العالية وواجبات مدنية عديدة. راجع فصل «المظاهر القانونية والاجتماعية لمفهوم الحرية» في كتاب روزنتال The Muslim Concept of Freedom, pp. 29-80. كذلك فرق الاسلام بين المسلمين وأهل الذمة، مثلاً، في الحقوق والواجبات. راجع الباب السابع عشر من «تحرير الأحكام» لابن جماعة (ت ١٣٣٣ م)، و«الأحكام السلطانية» للماوردي (ت ١٠٣١ م)، ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

(٨) تخليص الأبريز، ١٦٢ ـ ١٦٧.

(٩) المرجع نفسه، ٧٣.

والطبع والنشر «بشرط أن لا يضر ما في القانون»[1]. ومن تعليقه على هذه المواد نحسّ برغبته في حث مواطنيه على اقتباسها[2]، ولذا أكد أن أعظم حقوق المواطنين «الحرية التامة في الجمعية التأنسية»[3]. وحين أبدى اعجابه بأن الدستور في أوروبا يساوي بين الملك نفسه وعامة الشعب، بيّن أن هذه المساواة هي السبب في شيوع العدل وتقدم الحضارة في فرنسا[4]، وكأنه أراد أن ينوّه بالفرق الشاسع بين أوروبا والشرق الذي ظل قروناً يرزح تحت حكم أوتقراطي مستبد.

كذلك بيّن خير الدين أن الثورة الفرنسية نقلت الانسان إلى مجتمع جديد زالت فيه العبودية وحقق الحرية[5] والمساواة ازاء القانون[6]. وأكدّ أن الحرية كانت السبب في مدنية أوروبا وعلومها[7]، وهذا ما ذهب إليه مراش أيضاً[8]، وقد أثبت أن الحرية من حقوق الانسان الطبيعية[9]، وأن من دعائم التمدن «المساواة أمام القانون بدون أدنى تمييز بين الأشخاص»[10]؛ وأعجب الشدياق بمظاهر الحرية والمساواة التي شاهدها في أوروبا[11]، ودافع عن حرية الرأي حتى في تأويل الدين[12]. وأكد أن تساوي جميع الانكليز في الحقوق يخالف «العادة في

---

(١) المرجع نفسه، ٦٧.
(٢) المرجع نفسه، ١٤٨ وما يليها.
(٣) المرشد الأمين، ٩٤.
(٤) تخليص الأبريز، ٧٣.
(٥) أقوم المسالك، ١٢١ و١٢٤. راجع كذلك ما أورده خير الدبن في وصف مظاهر الحرية السياسية والفردية والفكرية في فرنسا، مثلاً، أقوم المسالك، ٧٤ ـ ٧٥.
(٦) أقوم المسالك، ٧٤.
(٧) أقوم المسالك، ٨ و٧٤.
(٨) غابة الحق، ٦.
(٩) المرجع نفسه، ٦٦.
(١٠) المرجع نفسه، ٣٩.
(١١) ومنها حرية النشر، كشف المخبا، ٣٥٢، ٣٥٦. وحرية انتقاد الحكومة، كشف المخبا، ٣٥٣. وتساوي الفقير والغني في الواجبات، كشف المخبا، ١٠٥. وأكد الشدياق أن حرية الصحافة من عوامل المدنية ومظاهرها، المقامة البخشيشية، كنز الرغائب، ١: ٨١.
(١٢) الساق على الساق، ١: ١٣٣ ـ ١٣٤.

البلاد الشرقية، فإن أصحاب المناصب هم الذين يخشى بأسهم وشرّهم»[1].

ولكن الحرية والمساواة اللتين حبذوهما ووصفوا مظاهرهما استندتا إلى مبادىء في الفكر السياسي والاجتماعي غريبة عن الشرقيين، وقد عانوا ما عانوا من استبداد الأتراك والحكام المحليين. وعليه أحسّ رحّالونا بالحاجة إلى تعريف كل من الحرية والمساواة. فقال خير الدين، مثلاً: «رأينا من المتأكد بيان معنى الحرية عرفاً لدفع ما عسى أن يقع من الالتباس فيها»[2]. فكان من الطبيعي أن يتوكأوا على مؤلفات فلاسفة الثورة الفرنسية ليحدّدوا مدلول الحرية والمساواة.

بيّن رفاعة، مثلاً، «أن التسوية في الحقوق ملازمة للتسوية في الواجبات»[3]. فلعله استوحى قول روسو «إن العقد الاجتماعي يسوي بين المواطنين بشكل يجعلهم خاضعين جميعاً لنفس الظروف والواجبات وبالتالي يتمتعون جميعاً بنفس الحقوق»[4]. فالمساواة بالنسبة إلى رحالي هذا الجيل هي المساواة التي حققتها الثورة الفرنسية، أي تساوي المواطنين في الحقوق والواجبات، وتساويهم ازاء القانون. ولم تخطر لهم قضية المساواة الكاملة، إذ لم تقرها أحوال العصر الاجتماعية والسياسية والفكرية.

أما الحرية فقد عرّفها مونتسكيو بأنها «الحق في عمل كل ما تسمح به القوانين»[5]. وعلى غراره بيّن خير الدين أن «لفظ الحرية يطلق في عرفهم بازاء معنيين أحدهما يسمى الحرية الشخصية، وهو اطلاق تعرف الانسان في ذاته وكسبه، مع أمنه على نفسه وعرضه وماله ومساواته لأبناء جنسه لدى الحكم، بحيث أن الإنسان لا يخشى هضيمة في ذاته ولا في سائر حقوقه ولا يحكم عليه بشيء لا تقتضيه قوانين البلاد المتقررة لدى المجالس»[6]. وقال رفاعة «لا يتصف الوطني بوصف الحرية إلا إذا كان منقاداً لقانون الوطن، ومعيناً على اجرائه،

---

(١) الواسطة، ٤٨.

(٢) أقوم المسالك، ٧٤.

(٣) المرشد الأمين، ١٣٠.

(٤) Du Contrat Social, Livre II, Ch. IV.

(٥) Esprit des Lois, Livre XI, Ch. III. p. 586

(٦) أقوم المسالك، ٧٤.

فانقياده لأصول بلده يستلزم ضمناً ضمان وطنه له التمتع بالحقوق المدنية»[1].
كذلك كتب مراش «إن الانسان إذا كان متعبداً لأحكام دولة التمدن والصلاح يكون داخلاً في حقيقة الحرية التي تطلبها الواجبات الانسانية. على أنه إذا كان ذلك التعبد لازماً فتلك الحرية ملزومة لأن اعتناق الانسان واجباته لا يدعى عبودية»[2].
وأكد الشدياق «إن الحرية إنما تكون حميدة مفيدة إذا ما روعي فيها مصلحة عمومية على أخرى خصوصية لا بالعكس»[3].

وقد قسّم رفاعة الحرية إلى خمسة أقسام[4]، كما قسمها مونتسكيو وروسو، واستوحى كتب فلاسفة الثورة في تعريف كل منها: فقد عرّف روسو، مثلاً، الحرية المدنية قائلاً: «إن كلاً منّا يخضع نفسه وقوته لارادة العامة التي تكون بمثابة الارادة العليا، ونتقبل كل فرد كجزء لا يتجزأ من الكل»[5]. وحدّدها رفاعة بأنها «حقوق العباد والأهالي الموجودين في مدينة بعضهم على بعض، فكأن الهيئة الاجتماعية المؤلفة من أهالي المملكة تضامنت وتواطأت على أداء حقوق بعضهم لبعض»[6].

وكما قال روسو إن شرط قيام الدولة هو تحقيق الحرية والمساواة[7]، هكذا اعتبر الطهطاوي وخير الدين أن هذا التحقيق هو غاية كل تشريع[8]. إلا أنهما لم يفصّلا البحث في هذه الحرية المدنية وعلاقتها بالحرية الفردية نظير ما فعل روسو في الفصلين السابع والثامن من الجزء الأول من كتابه. ولعل السبب في ذلك أنهما كانا مشغولين بتوضيح معنى الحرية وتحديدها بالدرجة الأولى. وهذا ما دفعهما إلى تقريبها من مواطنيهما بوسائل شتى تجلى فيها الصراع في موقفهما من الحرية والمساواة معاً.

---

(١) المرشد الأمين، ٩٤.
(٢) غاية الحق، ٢١.
(٣) الواسطة، ٤٨.
(٤) المرشد الأمين، ١٢٨.
(٥) Du Contrat Social, Livre I, Ch. VI.
(٦) المرشد الأمين، ١٢٨.
(٧) Du Contrat Social, Livre II, Ch. XI
(٨) مناهج الألباب، ٣٥٣. أقوم المسالك، ٧٤.

ج ـ الصراع الفكري في موقف الرحالين من الحرية والمساواة

يتجلى لنا من مؤلفات رحالينا الأربعة أن مظاهر الصراع في موقف المسلمين من الحرية والمساواة تختلف عنها في فكر المسيحيين.

فالطهطاوي وخير الدين بذلا كل ما في وسعهما ليبيّنا أن الحرية والمساواة ليستا غريبتين عن العرب والاسلام. فأكدا، أولاً، أن الشريعة المنزلة تأمر بالمساواة. قال رفاعة: «ومع أن الله تعالى فضّل بعضهم على بعض في الرزق فقد جعلهم في الأحكام متساوين لا فرق بين الشريف والمشروف والرئيس والمرؤوس، كما أمرت به ودلت عليه سائر الكتب المنزلة على أنبيائه»[1]. وكتب خير الدين ما ترجمته «إن الشرائع الاجتماعية في الاسلام تؤكد المساواة التامة بين الناس في الحقوق، وتشكل مثلاً أعلى في العدالة طالما طمح إلى إدراكه رجال مبرزون في القانون الأوروبي»[2].

وهذا ما بيّناه في كلامهما على الحرية أيضاً. قال رفاعة: «أما الحرية التي تتطلبها الافرنج دائماً فكانت أيضاً في طباع العرب في قديم الزمان». وروى قصة النعمان بن المنذر وكسرى ليثبت ذلك[3]. وذهب مذهبه خير الدين قائلاً: «إن الحرية والهمة الانسانية اللتين هما منشأ كل صنع غريب غريزتان في أهل الاسلام مستمدتان مما تكسبه شريعتهم من فنون التهذيب. بخلاف غيرهم من لم تحصل لهم الغريزتان المذكورتان إلا باجراء التنظيمات في بلدانهم»[4].

ثم قرن رفاعة فكرة الحرية السياسية والاجتماعية اللتين رآهما في أوروبا بفكرة العدل الذي نصّ عليه الدين والشريعة: «ومن المعلوم أن الشريعة الشريفة في صدر الإسلام ناطقة بما هو أقوى من ذلك وأقوم، والسيرة العمرية صادقة فيما هو أتم من ذلك كله وأنظم، والاسلام سوى بين الجميع في العدل والانصاف، وقد تمّ به التمدن في سائر الأقطار والأطراف... ولا يضره سفاهة بعض حكام

(١) المرشد الأمين، ١٣٠.

(٢) Khéredine. «Mon Programme». Rev. Tun., N° 21 (1935) p. 65.

(٣) تخليص الأبريز، ٢٠٢ ـ ٢٠٥.

(٤) أقوم المسالك، ٤٤.

سلفوا حيث خالفوا أحكامه المرضية في أيامهم»[1].

ولا نظن أن خير الدين ورفاعة قد جهلا الفرق بين الحرية السياسية والمدنية الغربية، وبين «فنون التهذيب» أو «العدل» الذي تنص عليه الشريعة. ولكنهما أرادا أن يقربا معنى الحرية من أذهان المسلمين بمصطلحات يفهمونها[2]. ورغبا، فوق ذلك، بأن يبيّنا لهم أن الاسلام قد نبه قديماً إلى المقومات الأساسية التي سعت إلى تحقيقها المجتمعات الغربية الحديثة، فهذه المبادىء السياسية ليست غريبة عن الإسلام، بل كان الاسلام أسبق من الغرب إلى تشريعها، وعليه فإن الأخذ بأسباب الرقي الحضاري لا ينافي تعاليم الاسلام قطعاً.

ويتجلى وجه آخر من وجوه الصراع الفكري في موقفهما من الحرية والمساواة في اغفالهما كل ما يناقض الحرية والمساواة في الاسلام. فهما لم يتعرضا على الاطلاق لقضية الرق الذي يبيحه الإسلام وينافي الحرية الشخصية التي أيداها، ولم ينتقدا بيع الرقيق الذي كان شائعاً في عصرهما[3]، فيما تهجم عليه كل من الشدياق ومراش تهجماً عنيفاً[4]. كذلك غض الطهطاوي وخير الدين النظر عن الأحكام الدينية التي لا تساوي بين الحر والعبد، أو بين المسلم والذميّ مثلاً. ولم يفطنا إلى أنهما أوّلا الاسلام على ضوء المبادىء السياسية الحديثة، فاختارا منه فقط ما يلائم هذه المبادىء وفسّراه على ضوئها، وأسقطا ما ينافيها.

غير أن الطهطاوي وخير الدين رفضا من هذه المبادىء ما ناقض الاسلام

---

(١) مناهج الألباب، ٣٦٥.

(٢) بما أن التراث العربي القديم خلا من فكرة الحرية بمعناها السياسي والمدني، كما أسلفنا. وقد بين عوض، فضلاً عن ذلك، ان رفاعة ربط بين الحرية والعدل ليبين للمصريين أن التمتع بالحرية يساعد على تحقيق العدل، و «ذلك لأن المصريين لم يثوروا مرة لاستخلاص الحرية السياسية أو الاجتماعية، بل كانت كل ثوراتهم لتحقيق العدل». المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث، ١٣٣ - ١٣٤.

(٣) إن خير الدين نفسه عبد اشتراه تحسين باي نقيب الأشراف في اسطنبول، ثم اشتراه منه أحمد باي تونس، Khéredine. «A mes enfants», Rev. Tun., N° 18 (1934), p. 181.

(٤) الشدياق، كنز الرغائب، ١: ٨١ - ٨٢، ١٢٠، ١٧٠ - ١٧٣. مراش، غابة الحق، ٣، ٦٦ - ٦٧، ٦٩ - ٧٢.

صراحة. ولذلك لم يقبلا الأسس الفلسفية التي تستند إليها حرية الثورة الفرنسية. فالاسلام يؤكد أن حرية الانسان محدودة، ولا سلطة حقيقية إلا لله وحده. فلم يستطع رحالتانا أن يقبلا المبادىء العلمانية الأساسية في الثورة الفرنسية، أي سيادة الانسان واحلال سلطة العقل البشري محل السلطة الالهية. ولعل أبرز برهان على ذلك هو موقف رفاعة من ثورة سنة ١٨٣٠. فحين حلّل التقدم الدستوري الذي نجم عن هذه الثورة، بيّن الفرق بين نظرية الحق الالهي والحق الطبيعي في الفلسفة السياسية، إذ شرح لمواطنيه مفصّلاً أن الدستور الجديد سمى الملك ملك الفرنسيين، لا ملك فرنسا، لأن هذه التسمية «تجعله ملك مجموع فرنسا ونوار بانعام الله سبحانه وتعالى»[1] فيما تجعله تلك «ملك الفرنسيس، ولم تقل بفضل الله»[2]. ولكننا نلاحظ الصعوبة التي واجهته في محاولة التوفيق بين النظام السياسي العلماني والنظرة الاسلامية التقليدية. فحين قال إن لويس فيليب سمي «ملك الفرنسيس» لا «ملك فرنسا» كما لقب سلفه، «ولم يقل بفضل الله، ولقد تحاشى أن يقول ذلك لارضاء الفرنساوية، فإنهم يقولون إنه ملك الفرنسيس بارادة ملته وبتمليكهم له، لا أن هذه خصوصية خص الله سبحانه وتعالى بها عائلته من غير أن يكون لرعيته مدخلية». علق رفاعة على ذلك بأن لا فرق بين «ملك فرنسا» و«ملك الفرنسيس» «فلو كان عندنا لاستَوت العبارتان، فإن كون الملك ملكاً باختيار رعيته له لا ينافي كون هذا صدر من الله تعالى على سبيل التفضل والاحسان»[3]. فرفاعة لم يستطع أن يعتبر أن الملك قد يكون حاكماً بارادة الشعب وحده، ومع أنه اعترف بأن للشعب وظيفة سياسية مستقلة، إلا أنه اعتبره في الواقع أداة تنفذ الارادة الالهية.

أما خير الدين فوعى أسباب الثورة الفرنسية الاجتماعية والاقتصادية[4]، كما

---

(١) على اعتبار أن سيامة الملك كانت تتولاها الكنيسة وفيها مصطلح Par la Grâce de Dieu. نوار ـ Navarre

(٢) تخليص الأبريز، ١٦٧.

(٣) المرجع نفسه، ١٦٨.

(٤) أقوم المسالك، ١٢٢ ـ ١٢٤.

وعى تطور ايديولوجيتها الفكرية إذ أشار إلى «روح القوانين» لمونتسكيو[1]، ولكن حين بحث في الحرية السياسية عالجها على ضوء المفاهيم الاسلامية وتاريخ الخلافة، وقال إن «الحرية السياسية هي تطلب الرعايا التدخل في السياسات الملكية والمباحثة فيما هو أصلح للمملكة، على نحو ما أشير إليه بقول الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، من رأى منكم فيّ اعوجاجاً فليقوّمه، يعني انحرافاً في سياسته للأمة وسيرته معها»[2]. واعتقد أنه «يتيسر للملوك اعطاء تمام الحرية»[3].

وعليه نرى أن هذين الرحالتين المسلمين اللذين عرفا الحقائق التاريخية والاجتماعية والسياسية التي سببت الثورة الفرنسية، لم يبينا أساسها الفلسفي، ولا إلامَ ترمز، أو دلالتها بالنسبة لمجرى التاريخ العالمي، إذ ينافي هذا مبادىء الإسلام الدينية والاجتماعية والسياسية، فضلاً عن أن ثقافتهما لم تؤهلهما لتحليل التاريخ تحليلاً فلسفياً.

أما مراش المسيحي فلم يختلف موقفه من الحرية عن موقف أدباء الثورة الفرنسية، وان عبّر عن آرائه تعبيراً شعرياً رمزياً ليس فيه ما في كتب الفلاسفة الفرنسيين من تدقيق قانوني وتعليل سياسي وتاريخي. فقد ذهب مراش إلى أن للشعوب ارادة مستقلة وقدرة على توجيه مصيرها، وأنها ليست مجرد آلة تنفذ الارادة الالهية، «بما أن الانسان قد خلق حراً بأفعاله الذاتية فوجب عليه حينئذٍ أن يسعى بدفع ما يؤثر خللاً بحريته هذه. ولذلك فطالما نرى الشعوب الذين هم مستنيرون بأنوار الحكمة والآداب مجتهدين باستيصال كل عبودية تحسب شوكاً في رياض التمدن الأدبي الذي يرعاه كل ذي عقل»[4]. وان أحرزت فرنسا هذا القسط الوفير من التطور والمدنية والحرية فلأنها أقامت نظمها على الايمان بالعقل البشري وارادة الانسان الحرة[5].

---

(١) المرجع نفسه، ٥٨.

(٢) المرجع نفسه، ٧٤. وقد أول خير الدين قول عمر ليجعله يعني «انحرافه في سياسة الأمة».

(٣) المرجع نفسه، ٧٥. راجع كذلك، ٣٦و٧٦.

(٤) دليل الحرية الانسانية، ٢.

(٥) رحلة إلى باريس، ٣٧.

إلا أن مراش ايضاً أراد أن يوفق بين دينه وهذه الحرية التي آمن بها، ولكن لأسباب تختلف عما رأيناه في مؤلفات الرحالتين المسلمين: ذلك أن المسيحية كثيراً ما ترمى بتشجيع الخضوع والاستسلام، فبيّن مراش في «غابة الحق» أن «مملكة الحرية» لم تقم «إلا منذ قيام مملكة الروح» القديمة[1]. والدين يحتل مكانة أساسية في هذه «المملكة» الروحية. وأكد مراش أن قيام «مملكة الروح» وحده كبح جماح الشر والفساد والاستغلال والاستثمار والكذب في المجتمع، فضمن بذلك حرية الانسان[2]. والمحبة من دعائم المسيحية، وقد اتخذها مراش، كما اتخذها بعض المتصوفين[3] والرومنطيين أساساً للتمدن بل للكون بكامله، فهي روح الكون الجامع وأساس وحدة الوجود[4]، فالانسان «إذا كان يحب نفسه فهو ملزوم لهذه المحبة أن يحب شبيهه بالانسانية تسديداً لحق كماله الطبيعي، وذلك اقتداء بخالقه الذي عندما رأى ذاته ملء الكمال أحب ذاته وبمحبته هذه خلق العالم محبوباً منه، وجعل يدير هيئة نظامه بما لم تدركه أفكار الطبيعيين. . . وهكذا فبدون المحبة بين البشر المطبوعين على فطرة الله لا يمكن قيام نظامهم الاجتماعي على الوجه المطلوب»[5]. فإن كانت المحبة هي الناموس العام، والحرية هي الدخول في هذا الناموس[6]، ترتب على ذلك أن تكون الحرية ملازمة للمحبة والدين وانتصار «مملكة الروح». وفي كلام مراش على الحرية نجد تفاؤلاً رومنطياً واضحاً في ثقته بانتصار الحرية المحتم[7]، وفي ايمانه بأن الحرية أساس الحياة البدائية الفطرية الأولى، و«غابة الحق» رمزها في هذه الرواية.

---

(١) غابة الحق، ٢٤.

(٢) المرجع نفسه، ٢٥.

(٣) إلا أن مراش ناقش الحلوليين ورفض ايمانهم بأن المحبة هي نفس الذات الالهية منبثة في جزئيات الخليقة. فقد رأى أن المحبة هي القوة التي جعلها الله لتحريك الخلائق وتدبير الكائنات تحت أشكال مختلفة تدعى الناموس العام. غابة الحق، ٥٥.

(٤) غابة الحق، ٥٤.

(٥) المرجع نفسه، ٥٥.

(٦) المرجع نفسه ، ٨٧. ولعله متأثر بسبينوزا في كتابه «الأخلاق». راجع: Spinoza, Ethics, V. prop. 1-20

(٧) غابة الحق، ٨٧.

أما الشدياق فقد اتخذ الصراع في موقفه من الحرية والمساواة مظهراً يختلف كل الاختلاف عنه في فكر معاصريه الثلاثة. فحين قال إن «الحرية إنما تكون حميدة مفيدة ما إذا روعي فيها مصلحة عمومية على أخرى خصوصية لا بالعكس» أفاض في هذا «العكس» وكأنه ينبّه إلى أن مساوىء الحرية أكثر من حسناتها. ففي وصف مالطا قال: «أي انصاف... أن تطوف السكارى في الأسواق ضاجين زائطين بالغناء واللغط، ثم يقال إن ذلك حرية. لعمري إن فلق المحتسب في بلادنا خير من هذه الحرية... فتباً لحرية تفضي إلى تسويد اللئيم على الكريم»[1]. وكتب في مقالة عن «أصول السياسة وغيرها»: «إن كثيراً من الناس، وخصوصاً الذين خالطوا منا الافرنج في بلادهم وغيرها يرون أن من مستلزمات التمدن أن يكون للانسان حرية في كل شيء إذ لا يكون تمدن حقيقي من غير حرية تامة. إلا أن مفهوم الحرية غير متفق عليه بعد إذ هي تابعة للعادات»[2]. ووصف الشدياق بعض هذه العادات التي تبيح للمرء سوء التصرف، وانتهى إلى قوله «فهل هذا يعد من الحرية الملازمة للتمدن؟ لا جرم أن الحرية أمر حسن يتمناه جميع الناس إلا أنها متى آلت إلى انتهاك الأدب وجب منعها»[3]. كذلك بيّن أن المساواة تفضي إلى الفوضى والظلم: «كيف تصح التسوية بين العباد والله تعالى لم يسوّ بينهم بل فضّل بعضهم على بعض» «وما دام الله قد خلق اللئيم والشريف فمن الظلم أن لا يفرق المجتمع بينهما» في الأحكام والمعاملة... «والحاكم الشرعي الذي يعرف أهل بلاده ويخبر فاضلهم من مفضولهم لا ينبغي أن يسوي بين كل مدع ومدعى عليه»[4]. وأنحى الشدياق باللائمة على الثورة الفرنسية لأنها «ألقت في أوهام أهل الفساد والضلال أن جميع أصناف الناس متساوون» فكان هذا سبب خراب بلادهم[5].

فقد نظر الشدياق إلى الحرية والمساواة من الوجهة الأخلاقية، ونظنه متأثراً

---

(١) الواسطة، ٤٨.
(٢) كنز الرغائب، ١: ١١٥.
(٣) المرجع نفسه، ١: ١١٦.
(٤) الواسطة، ٤٧.
(٥) كنز الرغائب، ٢: ٢٣٤. راجع كذلك، ٢: ٢٣٣.

في ذلك بالاشتراكيين المسيحيين الذين ظهرت حركتهم في انكلترة سنة ١٨٤٨، أي سنة وصول الشدياق إليها[1]. وقد ذهبوا إلى أن المسيحية والتهذيب الخلقي شرط أساسي لكل مدنية، وأن الحرية تفضي إلى الأنانية والفوضى والاستغلال والظلم ما لم يمارسها أفراد هذبتهم التربية المسيحية والأخلاقية[2]. وكان موريس (ت ١٨٧٢) «نبي» الاشتراكية المسيحية ممن أنكروا أيضاً الديمقراطية والمساواة بين الناس، مبيناً أنهما أديا إلى الفوضى والاستبداد في فرنسا، وإلى الفساد والنخاسة في أميركا[3]. وعليه آمن بأنه لا بد من مصدر واحد للسلطة، ومن أناس يسهرون على أن تطاع، وفضّل أن تمنح هذه الوظائف من ميّزتهم ولادتهم أو الطبيعة[4]. وإلى جانب الاشتراكية المسيحية كانت الحركة الرومنطية قوية في أنكلتره حين زارها الشدياق. فروايات سكوت (ت ١٨٣٢) كانت من أكثر القصص انتشاراً في انكلتره في النصف الأول من القرن التاسع عشر (أي مدة اقامة الشدياق فيها) وحتى سنة ١٨٨٠[5]. وفي تمجيدها العصر الوسيط أيدت عدم المساواة. كذلك كان لتهجم كارليل (ت ١٨٨١) على الديمقراطية والمساواة أثر بعيد في الناس، ولا سيما مؤلفه Past and Present الذي لقي رواجاً واسعاً في انكلتره[6]. فلا نستبعد أن يكون الشدياق قد تأثر بهذا المناخ الفكري فتذبذب في موقفه من الحرية والمساواة.

---

(١) لم يشر الشدياق إلى اطلاعه على مؤلفات قادتهم المفكرين أمثال F.D. Maurice و J.M. Ludlow, و Ch. Kingsley,(ت ١٨٧٥) و T. Hughes(ت ١٨٩٦) ولكنه كان على صلة بعدد من القسس أثناء تعريبه الكتاب المقدس، وقد كان قادة هذه الحركة وعدد من أعضائها من رجال الكنيسة البروتستانتية في انكلترة.

(٢) Raven, Christian Socialism, pp. 338, 368

(٣) Ibid, p. 91. إلا أن فرنسا نفسها عرفت حركات فلسفية مماثلة ناقضت مبادىء الثورة الفرنسية ودحضتها. فقد اتخذت أبحاث الطبيب Cabanis (ت ١٨٠٨) والفيزيولوجي Bichat (ت ١٨٠٢) أساساً لها، وأكدت أن الناس لم يولدوا متساوين جسدياً وعقلياً ونفسياً، وعليه أنكرت المساواة الاجتماعية بينهم. ومن أصحاب هذه النظريات السان سيمونيون والتيوقراطيون أمثال de Bonald (ت ١٨٤٠) و de Maistre (ت ١٨٢١). راجع: Manuel, The New World of H. St. Simon, pp. 297-303

(٤) Raven, Christian Socialism, p. 92.

(٥) Somervell, English Thought in the 19th century, p. 8

(٦) Bréhier, Hist. de la Phil., II, pp. 599-600

وعليه نرى أن اتصال رحّالينا بالغرب جعلهم يتبنون مبادىء الثورة الفرنسية التي اعتبروها أساس ما أحرز الغرب من مدنية، ولكن ايمان المسلمين بدينهم كان منطلق الصراع في موقفهم من مبادىء هذه الثورة، فيما نظن مراش والشدياق قد تأثرا ببعض التيارات الفكرية الغربية في نظرتهما إلى مبادىء الثورة الفرنسية.

٢ ـ الصّراع في الفكر السياسي

نلاحظ أن ثلاث قضايا رئيسية شغلت رحالينا الأول في ميدان الفكر السياسي، وهي: قضية الأمة والوطن والقومية، ثم قضية الدولة ونظام الحكم، وأخيراً قضية القانون والشريعة. وسنرى أنهم عنوا عناية متفاوتة بكل من هذه القضايا الثلاث.

أ ـ الأمة والوطن والقومية

لا يفصل الاسلام بين الديني والدنيوي، ولم يكن الاسلام ديناً غيبياً فحسب، بل نظاماً مدنياً جامعاً لأفراد الأمة الاسلامية(١). ومع أن ابن خلدون (ت ١٤٠٦) قد نبّه إلى أن الدولة لا يمكن أن تقوم من غير العصبية (أي أواصر الدم وما يشبهها)(٢)، وأن الشريعة الدينية وحدها لا تستطيع أن تنشىء دولة(٣)، فقد استمرت نظرة المسلمين التقليدية إلى الدولة حتى القرن التاسع عشر، على أن الدولة هي الأمة الاسلامية، ويلوح أنهم لم يعرفوا «القومية» أو «الوطنية» بالمفهوم الغربي الذي كان شائعاً في بلاد أوروبا التي زاروها.

---

(١) نفى ابن تيمية (ت ١٣٢٨) مثلاً، في «السياسة الشرعية» أن يكون تصدع الدولة الاسلامية قد قضى على وحدة الأمة الاسلامية، فالمسلمون مشتركون في الدين والشريعة والهدف، وان تصدعت الوحدة السياسية «هذا وقد كان خليفة المسلمين، من أقصى المشرق ـ بلاد الترك ـ إلى أقصى المغرب ـ بلاد الأندلس وغيرها، ومن جزائر قبرص وثغور الشام والعواصم كطرسوس ونحوها، إلى أقصى اليمن. وانما أخذ كل واحد من أولاده من تركته شيئاً يسيراً». السياسة الشرعية، ١٢.

(٢) المقدمة، ١٥٤.

(٣) المرجع نفسه، ١٥٩.

ولذلك واجه الرحالون المسلمون مشكلة معقدة جداً إذ تنازعهم مفهوم مثلث الوجوه: مفهوم الأمة الاسلامية، ومفهوم الوطن، ثم مفهوم القومية العربية. ولم يكن بدّ من الوصول إلى تحديد هويتهم في تضارب هذه المفاهيم الثلاثة.

فبالنسبة إلى الرعيل الأول متمثلاً في الطهطاوي وخير الدين نلاحظ أن المشكلة التي جابهتهم أحياناً كانت مشكلة التنازع بين مفهومي الأمة الاسلامية والوطن. ولا يبدو أن التخلي عن الايمان بالأمة الاسلامية إلى الايمان بالوطن كان أمراً يسيراً. فبين «تخليص الابريز» أول كتاب كتبه رفاعة (سنة ١٨٣٤) و «مناهج الألباب» وهو من آخر ما كتب (سنة ١٨٦٩) نجد الطهطاوي يتـذبذب بين المفهومين الاسلامي والوطني في المؤلفين كليهما، ومثله ما نلقاه في «المرشد الأمين»[١].

ففي الصفحات الأولى من «تخليص الابريز» قال الطهطاوي إن غايته من وضع هذا الكتاب «أن يوقظ من نـوم الغفلة سائـر أمم الاسلام من عـرب وعجم»[٢]. فهو مسؤول عن الأمة الاسلامية كفرد من أفرادها، وقد اعتز ببسالة الجنود الأتراك وحسن تدربهم على الحرب[٣] لأنهم مسلمون، وآمن بالخلافة العثمانية[٤]. ولم يأخذ على محمد علي (١٨٠٥ ـ ١٨٤٨) بقاءه «تحت ولاء الدولة العلية»[٥]. وحين تكلم في «تخليص الأبريز» على قدماء المصريين بين أن أقباط مصر ذريتهم[٦]. وأكد كأسلافه، أن الأمة الاسلامية أفضل الأمم «وقال تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس»[٧]. وذهب إلى أن «ما يسميه الأوروبيون حب الوطن هو ما يتمسك به أهل الاسلام من محبة الدين»[٨]. فأضحت الرابطة

(١) صـدرت الطبعـة الأولى عن بولاق من غيـر تاريـخ. أما الـطبعة الثـانيـة ففي القـاهـرة ١٢٨٩ هـ/١٨٧٢ م.
(٢) تخليص الأبريز، ٥.
(٣) المرجع نفسه، ١٥٠ ـ ١٥٢.
(٤) المرجع نفسه، ١٧٦.
(٥) مناهج الألباب، ٢١٢.
(٦) تخليص الأبريز،٨٢.
(٧) المرشد الأمين، ٣٥٣.
(٨) المرجع نفسه، ١٢٥.

الوطنية هي الرابطة الدينية.

وكتابة خير الدين أيضاً مفعمة بايمان عميق بالأمة الاسلامية التي تجمع بين ابنائها وحدة الدين، وبالخلافة الاسلامية التي رآها مستمرة في «سلاطين آل عثمان الكرام، فجمعوا غالب الممالك الاسلامية تحت رعاية سلطتهم العادلة... فتراجع للأمة عزها بحسن تدبيرهم واحترام للشريعة المصونة بحفظ حقوق الرعية وبفتوحاتهم الجليلة المذكرة لفتوحات الخلفاء الراشدين»[١]. وكثيراً ما فخر خير الدين بمنجزات الدولة العثمانية[٢]، وحرص حرصاً شديداً على وحدتها، وكافح كل حركة قومية استقلالية كالتي شجعها الروس ليستقل البلغار[٣].

ولكن ليست المفاهيم التقليدية هي السبب الوحيد في موقف خير الدين هذا، بل فيه أيضاً أثر بعيد لأحوال العصر السياسية، إذ رأى في بقاء الدولة العثمانية متحدة قوية خير ما يحمي المسلمين من مطامع الدول الغربية[٤]، ولعل هذا ما حداه إلى أن يستصدر الباب العالي فرماناً سنة ١٨٧١ يقضي باخضاع باي تونس لسلطة السلطان العثماني، على أن يحتفظ الباي باستقلال اداري[٥]. ولربما كانت رغبة اسماعيل (١٨٦٣ ـ ١٨٧٩) بالاستقلال عن الدولة العثمانية من

---

(١) أقوم المسالك، ٣١ ـ ٣٢.

(٢) المرجع نفسه، الباب الأول من الكتاب الأول.

(٣) «A mes Enfants», Rev. Tun., N° 18(1934), pp. 219-220

(٤) طمع السلطان عبد الحميد (١٨٧٦ ـ ١٩٠٩) بلقب خليفة ووجد صدى لدعوته في مصر وتونس وغيرهما من بلاد افريقية الشمالية، وذلك لأن فرنسا كانت قد احتلت الجزائر سنة ١٨٣٠ ثم تونس سنة ١٨٨١ فيما احتل الانكليز مصر سنة ١٨٨٢. فناهضت الحركات الوطنية في شمالي افريقية الاحتلال الغربي، وأيدت الجامعة الاسلامية التي دعا إليها عبد الحميد، كما سنرى في القسم الثاني أيضاً من بحثنا، ووجدت في السلطنة العثمانية ما يساندها في مناوأتها للغرب، لا سيما أن العثمانيين لم يكونوا قد حكموا شمالي افريقية حكماً مباشراً لتعاني من استبدادهم. وقد أعرب بعض الحكام التونسيين عن ولائهم للسلطان العثماني في رسائل استند إليها خير الدين في آرائه حول الخلافة والدولة العثمانية. ونشرت ترجمة فرنسية لاثنتين منها في المجلة التونسية بعنوان: «Réponse à la Calomnie», Rev. Tun., (1937), pp. 419-423, 423-425

(٥) «A mes Enfants», Rev. Tun., N° 18 (1934), p. 189.

العوامل الرئيسية التي جعلت خير الدين ينقم عليه ويوعز للسلطان عبد الحميد بخلعه[1].

فعلى الرغم من ايمان خير الدين بالحرية السياسية فقد رفض منحها الرعايا العثمانيين إذا كانت تهدّد وحدة الدولة العثمانية، وتتيح للفئات الخاضعة لها فرصة الاستقلال عنها «فمن الشروط المعتبرة في اعطاء تلك الحرية تواطؤ جميع الرعايا على مصلحة المملكة وتقوية شوكة دولتها. ولأقل من هذا السبب امتنع بعض الدول الأوروباوية من اطلاق الحرية المشار إليها تحاشياً من تحزب بعض الرعايا على تبديل العائلة الملكية. فإذا ساغ الامتناع مع كون البدل المتوقع من جنس المبدل منه، فلأن يسوغ هنا مع كونه من غير الجنس أحرى وأولى»[2].

ومن هذا القول نحس بالاضطراب بين ايمان خير الدين بدولة اسلامية موحدة، واضطراره إلى الاعتراف بأن الدين قد لا يكون الرابط الأوحد بين أفراد الرعية إذ لا بدّ من رابطة الجنس ايضاً. ولكنه يشير اشارة عابرة جداً إلى ذلك، كما في قوله إن ظلم السلاطين سبب ضعف الدولة «والتجاء الكثير من أهل الذمة إلى الاحتماء بالأجانب، لأن الانسان إذا انقطع أمله من حماية شريعة الوطن لنفسه وعرضه وماله يسهل عليه الاحتماء بمن يراه قادراً على حمايته. . . خصوصاً من لم يكن بينه وبين الدولة اتحاد في الجنس والديانة»[3]. إلا أن الدين بقي، في رأيه، أهم الروابط بين أفراد الوطن، إن لم يكن الرابط الوحيد.

أما مراش والشدياق المسيحيان فمن المستبعد أن يكون مفهومهما للوطن مبنياً على الايمان بالأمة الاسلامية الموحدة. ولئن مدح مراش السلطان العثماني[4] فلا نظنه فعل إلا تملّقاً. بل عرّض بالسلطة العثمانية ملمحاً إلى رغبته باستقلال بلاده عنها حين كتب في وصف فرنسا: «فكم سرور واندهاش للأعين

---

(١) «A mes Enfants», Rev. Tun., N° 19-20 (1934), pp. 349, 377

(٢) أقوم المسالك، ٣٥ ـ ٣٦.

(٣) المرجع نفسه، ٣٣.

(٤) غابة الحق، ٧٥، ٨٧. شهادة الطبيعة، ٥. مشهد الأحوال، ٢٨ ـ ٢٩. ديوان مرآة الحسناء، ١١٢ ـ ١١٤، ١٥٨.

إذاً عندما ترى هذه الأمة الفرنساوية. . . سابحة في بحور الأمن والسلام بدون خوف من واثب أجنبي أو حسود غادر، راتعة في مراتع الغنى والثروة بدون حذر من وحش مفترس أو جار مختلس، رافلة بأذيال الحرية الكاملة بدون خشية من التعثر بأشواك سيادة بربرية أو سلطة ضارية»[1]. وسنعود إلى موقف مراش هذا لنبين فكرة الوطن والقومية في أدبه.

أما الشدياق فكان على علاقة رسمية بالباب العالي، ولذلك نجد أن مقالاته في «الجوائب» أيدت بصراحة سياسة السلطان العثماني ودعوته إلى الجامعة الاسلامية واعادة الخلافة[2]. لكنما الشدياق ليس مسلم المولد والنشأة والتربية[3]، فبات ممكناً في نظره أن يرى الوحدة السياسية بين المسلمين أمراً محالاً[4]. ونحس بأنه ليس مخلصاً في تأييده الخلافة والوحدة الاسلامية إذ كتب من اسطنبول إلى نسيبه ضاهر الشدياق في ١ محرم ١٢٩٠ هـ (أي وهو لا يزال محرر «الجوائب»): «ليس لي تعلق بهذه الدولة[5] أصلاً لأني لست في خدمتها، وأكبر أعدائي هو ناظر الخارجية. . . سبب كون ناظر الخارجية عدواً لي كونه عدو أفندينا الخديو»[6].

ولكن فكرة «الوطن» بالمعنى الذي كان شائعاً في أوروبا القرن التاسع عشر بدأت تتكون في ذهن رحالينا، وتزاحم فكرة الأمة الاسلامية في كتابة المسلمين منهم، وذلك على أثر ما شاهدوه في الغرب وقرأوه من كتب.

---

(١) رحلة إلى باريس، ٣٤.

(٢) كنز الرغائب، ١: ٢٠، ٥٥ ـ ٥٧، مثلاً. وقد ذكر الفيكونت فيليب دي طرازي أن السلطان عبد العزيز (١٨٦١ ـ ١٨٧٦) ساعد على توسيع نطاق «الجوائب» «لبث فكرة الخلافة النبوية بين المسلمين المنتشرين خارجاً عن الدولة العثمانية. وكان أحمد فارس يقبض كل سنة خمسمائة ليرة من السلطان المشار إليه لهذه الغاية. وكان كل من اسماعيل باشا خديو مصر ومحمد الصادق باشا باي تونس ينفحه بمثل المبلغ المذكور لأجل خدمة أفكارهما وترويج مصالح بلادهما». تاريخ الصحافة العربية، ١: ٦١.

(٣) اعتنق الشدياق الاسلام في تونس عام ١٨٥٧ م.

(٤) كنز الرغائب، ١: ٥٥.

(٥) يعني الدولة العثمانية.

(٦) يعني اسماعيل. المكشوف، عدد ١٧٠ (١٩٣٨)، ١١.

لم يحدّد خير الدين معنى «الوطن» ولكنه بيّن حبه لتونس «وطنه بالتبني»[1] واصفاً لأولاده الجهود التي بذلها لترقية العلم والزراعة والصناعة فيها، وتحسين أحوالها الاقتصادية[2]. وفي مذكراته إلى أولاده، وفي ملاحظاته حول «المشكلة التونسية»[3] نرى إلى أي مدى أحس بالخطر الأوروبي المحدق بتونس ومصالحها[4]، فكانت وظيفته السبب في سعيه إلى جعلها ولاية في الدولة العثمانية لتضمن استقلالها[5].

أما الطهطاوي والشدياق فقد أبديا اعجابهما بحب الفرنسيين لوطنهم وتضحيتهم في سبيله[6]. وفي مغالاة عاطفية تذكرنا بالقومية الرومنطية التي قويت في أوروبا القرن التاسع عشر، ولا سيما المانيا، مجد مراش حب الوطن ورأى أنه السبب في ما أدركه الأوروبيون من تقدم ورقي[7]. وفي باريس نظم قصائد مفعمة بالحنين إلى الوطن[8]. وقد بيّن كل من الطهطاوي ومراش أن حب الوطن قائم على التضحية بالمصلحة الخاصة في سبيل المنفعة العامة[9]، على نحو ما بيّن مونتسكيو في تحديده الفضيلة السياسية[10].

---

(١) «A mes Enfants», Rev. Tun., N° 18 (1934), pp. 201-211

(٢) Ibid., pp. 189-199 ويثبت صحة ذلك ما أورده محمد بيرم في «صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار»، ٢ : ٤٩ ـ ٨٦ حين عرض لوزارة خير الدين.

(٣) «Documents sur Khéredine, Le Problème Tunisien vu à travers la question d'Orient», Rev. Tun., (1936), pp. 228 etc

(٤) راجع في هذا الصدد مقالتي «Doctrine de Khéredine en matière de politique: Demeersman extérieure», RIBLA, N° 21 (1958), pp. 13-29, 229-277

(٥) «Documents sur Khéreddine, Le Probl. Tunisien», Rev. Tun., (1936), p. 228

(٦) تخليص الأبريز، ٥٠. كنز الرغائب، ٢ : ٨. كذلك أشاد الشدياق بوطنية الانكليز، كشف المخبا، ١١٣، ١٥٢ ـ ١٥٣. ويقول الرافعي إن الطهطاوي أول من استخدم لفظة «الوطن» بمعنى patrie الفرنسية. عصر محمد علي، ٤١٠.

(٧) دليل الحرية الانسانية، ١٠.

(٨) ضمنها «مشهد الأحوال»، ٣٥ ـ ٣٦. ومرآة الحسناء، ٣٢، ٢٩١ ـ ٢٩٢.

(٩) مناهج الألباب، ٤. دليل الحرية الانسانية، ١٠.

(١٠) قال إنها قائمة على «التضحية بالذات» و«حب القوانين والوطن» و«تفضيل المصلحة العامة على المصلحة الخاصة». Esprit des Lois, Livre IV, Ch. V, p. 542

وإذ فتحت باريس عيني الطهطاوي على قيمة الآثار المصرية[1]، وصف ما شاهده منها في العاصمة الفرنسية[2]، ولخص آراء المؤرخين الافرنج في روائع التراث الفرعوني[3]. ثم في فصول عدة من «مناهج الألباب» أفاض في وصف ما بلغه قدماء المصريين من رقي هندسي وفني وصناعي وعلمي وسياسي وعسكري وزراعي وتجاري واداري وأدبي وخلقي[4]. وصحب هذا الوصف اعتزاز بمآثر المصريين القدامى يشعرنا بأن الطهطاوي لم يعد يعتبر الأقباط وحدهم من سلالة الفراعنة. ولعل ما قرأه من «روح القوانين» لمونتسكيو قد أسهم في جعله يقول إن لسكان البلد الواحد «بنية وقرائح واحدة» تضمن لهم القدرة على استعادة ما كان لهم من مجد تليد[5].

ويبدأ يتبلور في ذهن الطهطاوي تحديد الوطن بالمفهوم السياسي القومي، وعلى غرار المفكرين الأوروبيين في عصره أوضح أن بين أفراد الوطن الواحد روابط البنية والقريحة، كما أسلفنا، وروابط اللغة والأرض والعادات والأخلاق والمصلحة والحقوق والواجبات المشتركة[6]، فضلاً عن الرابط الديني.

ويستبعد أن يغفل الطهطاوي الرابط الديني، لا بسبب تربيته التقليدية فحسب، بل لأن معظم المصريين مسلمون سنيون، ولم يكن اختلاف الدين أو

---

(١) في دراسة قيمة بين أنور شحنة العلاقة بين الوعي القومي الاقليمي وعناية المثقفين العرب بتاريخ ما قبل الاسلام وحضارته: فاهتم المصريون بتاريخ الفراعنة، واللبنانيون بالتاريخ الفينيقي، والعراقيون بالأشوري، والمؤمنون بالهلال الخصيب بالتاريخ السوري، ومؤرخو شمالي افريقية بالتاريخ البربري. A. Chejne, «The use of History by Modern Arabic Writers», Middle East Journal, 1960, p. 184

(٢) تخليص الأبريز، ٢٣١ - ٢٣٢.

(٣) المرجع نفسه، ١٩٧ و١٩٨.

(٤) مناهج الألباب، ١٧٠ - ١٧٢، و١٧٧ - ١٨٧ مثلاً.

(٥) المرجع نفسه، ١٨٧. ونلاحظ أن لطفي السيد أكد ما يشبه ذلك بعد حوالي نصف قرن، وبنى عليه آراءه في القومية المصرية. راجع: لطفي السيد، تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، «تضامننا»، ص ٦١ - ٦٤. «مصريتنا»، ص ٦٥ - ٦٧. «المصرية»، ص ٦٨ - ٧١.

(٦) المرشد الأمين، ٩٥.

المذهب ليثير مشكلة الوحدة الوطنية. ولكنه ميّز تماماً بين الرابطة الوطنية والرابطة الدينية حين قال: «فجميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن يجب على أعضاء الوطن في حقوق بعضهم على بعض لما بينهم من الأخوة الوطنية، فضلاً عن الأخوة الدينية»[1].

لم يستطع رفاعة أن يتخلص من نظرة الإسلام التقليدية إلى «أهل الكتاب»[2] وقد استنكر استنكاراً شديداً أن يعتنق مسلم النصرانية[3]، إلا أنه أعجب بالتسامح الديني وحرية العبادة اللذين شاهدهما في فرنسا[4]، اعجاب خير الدين بهما[5].

ونرى أن كلاً من الطهطاوي وخير الدين قد انتقد التعصب الديني واضطهاد من يخالف دين الملك[6]. ولكننا، على الرغم من ذلك، لا نظنهما آمنا بمنح غير المسلمين ما للمسلمين من حقوق مدنية وسياسية، أي أنهما لم يؤمنا بوطنية علمانية إذ يناقض ذلك الاسلام، ويقتضي فصل الدين عن الدولة. ولم يخطر هذا لمسلم تقليدي التربية كرفاعة وخير الدين. فـ«وطنية» الطهطاوي وخير الدين

---

(١) مناهج الألباب، ٩٩. استخدم الطهطاوي لفظة «الرعية» و«الأهالي» أو «أبناء الوطن» في أبحاثه السياسية ولم يستخدم لفظة «الشعب» بمعناها الحديث. وقد علل زولندك ذلك بأن الطهطاوي استخدم فعل «تشعب» منبهاً إلى أنه لا ينبغي «أن تتشعب الأمة إلى أحزاب» (المرشد الأمين، ٩٣) «فربما فضل «الأهالي» و«الرعية» على «الشعب» لأنه شدد على الحاجة إلى توحيد الأمة، وجذر «شعب» يتضمن معنى الانفصال» «Language of the Muslim Reformers of the late 19 th Cent.», Islamic Culture, 37 (1963), p. 156.

ولكن خير الدين والشدياق أيضاً استخدما لفظة «الرعية» التقليدية. وحين ذهب زولندك إلى أن مصطفى كامل (ت ١٩٠٨) أول من استخدم لفظة «الشعب» على نطاق واسع، وبمعناها العلماني، غفل عن أننا نجدها في «الدرر» لأديب اسحاق (ت ١٨٨٥) ومؤلفات نقولا الترك، ومراش الذي نظر إلى الشعب نظرة علمانية خالصة سنبينها في تحديد مفهومه للوطن. راجع، مثلاً، غابة الحق، ٣١، ٣٢، ٣٨.

(٢) مناهج الألباب، ٤٠٥.

(٣) تخليص الأبريز، ٣٤.

(٤) المرجع نفسه، ١٩، ٧٤.

(٥) أقوم المسالك، ١٣٦.

(٦) مناهج الألباب، ٤٠٦. أقوم المسالك، ٣٩.

ظلت ممزوجة بمفهوم الدين، فيما أضحت «الوطنية» في ذهن الشدياق ومراش علمانية.

فقد أكد الشدياق أن وحدة اللغة والجنس والأرض شرط أساسي للاحساس برابطة وطنية[1]، وأن وحدة الدين لا تكفي، بل حتى إذا تعدّدت المذاهب «فلا ينبغي أن يكون بين سكان مملكة واحدة معاداة ناشئة عن الفرق في الأديان والمذاهب»[2]. ومن توضيحه الفوارق بين مسلمي الشام ومسلمي مصر[3]، مثلاً، نستنتج أنه أحسّ بأن لكل من الشعبين مميزاته وإن كان دينهما واحداً. أما مراش ففخر بعروبته وأكد أن نصرانيته لا تجعله أقل عروبة من المسلم[4]، مما يبين أن العروبة في نظره رابطة سياسية لا دينية. هذا الموقف يختلف كل الاختلاف عن موقف الطهطاوي الذي كانت العروبة بالنسبة إليه ممتزجة بالاسلام، وقد قال إن «بقاء العرب نور في الإسلام وفناءهم فساد فيه»[5]. أما الشدياق ومراش فكانت العروبة بالنسبة إليهما رابطة وطنية، وقد اعتزا بعروبتهما، ودافعا عنها، وتألما لما آل إليه العرب، تماماً كما فعل الطهطاوي بالنسبة إلى مصر والمصريين، وخير الدين في كلامه على الاسلام والمسلمين. فالشدياق تهجم تهجماً عنيفاً على الاتراك لتكبرهم على العرب[6]. وكان شديد الحب للغة العربية، شديد التمسك بها[7]، فانتقد انتقاداً لاذعاً كلاً من القسس المارونيين[8] والمستشرقين الانكليز لجهلهم اللغة العربية واهمالهم اياها في سبيل العناية بالسريانية أو العبرية[9]. وإن كان لويس عوض قد علّل النزعة العربية في شباب

(١) كنز الرغائب، ١: ١١٢، ٢: ٨.

(٢) المرجع نفسه، ١: ١٠٩.

(٣) الساق على الساق، ١: ١٩٨.

(٤) مشهد الأحوال، ٤٠.

(٥) مناهج الألباب، ١٥٠. راجع كذلك تخليص الأبريز، ١٦.

(٦) الساق على الساق، ١: ١٦٢ ـ ١٦٤، ١٦٨.

(٧) وله أبحاث قيمة جداً في هذه اللغة، من أشهرها «سر الليال في القلب والابدال» و«الجاسوس على القاموس».

(٨) الساق على الساق، ١: ٩٤.

(٩) كشف المخبا، ١٢٠ ـ ١٢٦. الساق على الساق، ١: ١٧١ ـ ١٧٤.

الشدياق بعلاقته الطيبة مع الانكليز والأميركيين في لبنان بعد أن قتلت الكنيسة المارونية أخاه أسعد (ت ١٨٣٠) لاعتناقه المذهب البروتستانتي(١)، فإننا لا نستطيع أن نقبل هذا التعليل بدون تحفظ، ونحن نرى أن الشدياق بقي فخوراً بالعربية حتى آخر حياته(٢). صحيح أنه لم يطالب قط باستقلال العرب عن الدولة العثمانية، ولكن لعلّه لم يفعل لأنه رأى في بقائها ما يدرأ خطر الغرب، فلم تشده إليها الروابط الدينية التي أحسّ بها خير الدين ورفاعة، بل شعور بأن «كلنا في الهم شرق» على حد تعبير أحمد شوقي. ولم يخف الشدياق نقمته الشديدة على الغربيين لأنهم استثمروا الشرق وأفسدوه، فكتب في «الساق على الساق» وقبل أن يحتل الفرنسيون تونس والانكليز مصر «ألا لا بارك الله في يوم رأينا فيه وجوه هؤلاء العجم، فقد احتكروا خيراتنا وأرزاقنا، وأفسدوا بلادنا، وسابقوا ناسنا إلى تحصيل أرزائهم (أرزاقهم) من أرضنا، وعلموا من عرفهم منّا البخل والحرص والطيش والسفاهة، وما لعمري حصلوا على هذا الغنى الجزيل إلا . . . لكونهم حراميين غبانين في البيع غشاشين، وقد بلغني أن إخوانهم في بلادهم أنجس منهم وأفسق»(٣).

فلنقارن بين هذا الكلام وما كتبه الطهطاوي حين دعا إلى تشجيع الأجانب على الاستقرار في مصر لتستفيد منهم فوائد شتى، فـ «مخالطة الأغراب ولا سيما إذا كانوا من أولي الألباب تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجب العجاب ولو كانت مترتبة على ظواهر التغلب والاغتصاب، فربما صحت الأجسام بالعلل»(٤). فقد انتبه رفاعة إلى ما جنته فرنسا من تشجيعها اقامة الأجانب في ربوعها(٥)، ولم يكن الاستعمار المباشر قد هددّ مصر في زمن رفاعة لكي يرى أن

(١) «وقد كان الانكليز يومئذ في أوج صراعهم مع الترك، ذلك الصراع الذي اتخذ. . . صوراً متعددة لتأليب الشعوب العربية على الامبراطورية العثمانية واعانتها على تمزيق أوصال «الرجل المريض». عوض، المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث، ١٩٩.

(٢) راجع، مثلاً، «فصل من كتابي المسمى بمنتهى العجب في خصائص لغة العرب»، كنز الرغائب، ١: ١٧٩ ـ ١٨٦. أما الكتاب نفسه فاحترق قبل أن يطبع.

(٣) الساق على الساق، ١: ١٧٣. راجع كذلك، ١: ٢٠٨ ـ ٢١١.

(٤) مناهج الألباب، ١٩٤.

(٥) تخليص الأبريز، ٥٠.

«جسم» الوطن لا يمكن أن «تصححه علة» الاستعمار. أما الشدياق فكان أبعد نظراً وأرهف احساساً بما يكنه الغربيون للشرقيين وللعرب من احتقار، مما جعله يتحامل على الأوروبيين أحياناً، كما نستشف من خلال دعابته إذ قال في الحجر الصحي «قد جرت العادة عندهم (أي الأوروبيين) بأن من قدم إليهم من البلاد المشرقية وقد استنشق هواها فلا بد وأن ينثره في المرسي قبل دخوله البلد»[١]. ومن سخريته الشديدة من بعض العادات والتقاليد في انكلتره[٢] نحس بنقمة العربي على الغربي، وبرغبته في الدفاع عن العرب بأن يظهر سخف من يحتقرهم، وجهله وبلادته وفساد أخلاقه. وكان من الطبيعي أن تزداد نقمته على الغربيين بعد تأسيسه «الجوائب» فيبين مآسي الحكم الغربي في الجزائر وتونس والسودان[٣].

ومع أن فرنسيس مراش أبدى اعجاباً بفرنسا لا حدود له[٤]، فإنه انتقد «المتفرنجين» الذين يسيئون النطق بالعربية تفرنجاً[٥]، وجعل أحد أبطال «در الصدف» يقول لمربية ابنته «لا تكلميها إلا بالعربية، لأنني أريد أن تكون لغتي لغة أولادي أيضاً، ليحافظوا على جنسهم وأصلهم»[٦]. فأضحت الرابطة الوطنية في نظره هي اللغة والجنس والتاريخ والتراث، لا الدين: «إن الجهل الفاشي في هذا الجنس (يعني العرب) أوجب انحطاط شأنه... ولو كان عنده مدارس كما عندهم (أي الأوروبيين) ومساعدون على تقديم العلم ومحبة وطنية منزهة عن أغراض الدين، لما أصبح أضحوكة عندهم»[٧].

وفي كتابة مراش وحده نجد رغبة في استقلال العرب عن كل من الدولة

---

(١) الساق على الساق، ١: ١٧٦. أما رفاعة فأعجب بالحجر الصحي الذي فرض عليه قبل دخوله فرنسا إذ رأى فيه وقاية صحية صائبة. تخليص الابريز، ٣٠.
(٢) سنورد تفاصيل ذلك في الفصل الخاص بالحياة الاجتماعية.
(٣) راجع مثلاً: كنز الرغائب، ١: ٥١، ٥٢، ٥٣. و٢: ٣٣.
(٤) رحلة إلى باريس، ٢٨.
(٥) در الصدف، ٣٧.
(٦) المرجع نفسه، ٩٢.
(٧) غابة الحق، ٧٣.

العثمانية[1] والافرنج، على السواء، وقد وبّخ الأوروبيين لاحتقارهم العرب، وفخر بفضل العرب على تطور الحضارة الأوروبية، معتزاً بمنجزاتهم التاريخية والعلمية والفكرية. أما الافرنج:

فـمـا فـضـائـلكـم فـي الأرض نـحـسـبـهـا
غيـر الحـروب ودفـع النـاس في الحـرب[2]

ولعلنا نجد في هذا البيت صورة الصراع في نفس مراش بين اعجابه بالغرب ونقمته عليه لاحتقاره العرب واستغلاله اياهم. استنكر مراش أن تسيطر سلطة أجنبية على وطنه، فحاول حيناً أن يستحث الهمم بأمثال قوله:

فـيقـوا[3] مـن الغـفـلات يـا أهـل الـوطـن
إن الـعـدوّ دنـا وهـا نـقـع الـفـتـن[4]

وإذ أحس بعجز وطنه عن مقاومة العدو القوي، تهجم على الحروب التي يشنها، ووجد في المحبة المسيحية والدعوة إلى السلم ما يريحه من هذا الصراع، فتصوّر عالماً مثالياً قائماً على الوئام والسلم والمحبة والتفاهم، فـ «ليس جميع الحوادث والأحوال تساوي الدم الانساني الذي لا يوجد أثمن منه، ولا يجب مضارعة أولئك الشعوب الذين يبادرون إلى شن الغارات وفتك بعضهم ببعض على أقل أرب لا يعتد به... بحيث لا يؤول صنيعهم هذا إلى دمار ودثور خصومهم فقط، بل وإلى انحطاط وخراب هيئتهم أيضاً. إذ إن الرجل الظالم يرتدّ وجعه إلى رأسه وعلى هامته يهبط ظلمه»[5].

ولا بد من مبرر لهذه النزعة العربية الوطنية التي نلمسها في كتابة الشدياق ومراش. ونحن نرجح أن مسيحيتهما جعلتهما يشعران بالغربة في دولة عثمانية

---

(١) راجع ما استشهدناه من «رحلة إلى باريس» ص ٤٣ من بحثنا.
(٢) مرآة الحسناء، ٤٤ ـ ٤٦.
(٣) كذا في الأصل. وقد كثرت الأخطاء والركاكة في انشاء مراش، على شاعريته.
(٤) غابة الحق، ٣٤.
(٥) المرجع نفسه، ١٠.

فرقت بين المسلمين وأهل الذمة من رعاياها[1]، وتألما للنزاع الطائفي الذي مزّق لبنان وسورية، ولا سيما بين ١٨٤١ و ١٨٦٠[2]، فاستحال أن يشعرا بأن الدين هو الرابط بينهما وبين أبناء وطنيهما، فالتفتا إلى رابط الوطنية.

أما أن تكون وطنيتهما عربية، لا اقليمية ضيقة، كوطنية الطهطاوي، فذلك راجع، في نظرنا، إلى أسباب مختلفة.

بعد سنة ١٨٣٤ نشطت حركة التبشير الانجيلية، ومن بعدها الكاثوليكية، في سورية ولبنان وفلسطين، واتخذ المرسلون العربية لغة التدريس في معاهدهم، وأسسوا المطابع[3]، وبحثوا عمن يضع كتباً لتدريس اللغة العربية وآدابها. فلمع نجم ناصيف اليازجي (ت ١٨٧١) والمعلم بطرس البستاني (ت ١٨٨٣) والشدياق[4] وأمثالهم. فكانت دراستهم للغة من أهم أسباب شغفهم بالتراث العربي كله، واعتزازهم بمآثر العرب وماضيهم المجيد[5].

---

(١) سنة ١٨٥٦، مثلاً، أصدر السلطان عبد المجيد (١٨٣٩ ـ ١٨٦١) بياناً عرف بـ «خط هامايون» يصرح بأنه لن يكون بين رعايا الدولة العثمانية أي تمييز قائم على الدين واللغة والعرق في توزيع وظائف الدولة، أو الإلتحاق بالمدارس الرسمية، أو دفع الضرائب، والخدمة العسكرية.

(٢) الواسطة، ٤٣. كشف المخبا، ١٥٣. الساق على الساق، ٢ : ١٠٦. رحلة إلى باريس، ١٦، ٣٤.

وقد بين جورج انطونيوس أن المذابح الطائفية التي هزت لبنان وسورية عام ١٨٦٠ زادت الناس وعياً لواقعهم الأليم، ولأضرار التعصب الطائفي الذي يغذيه الجهل «فنشطت فئة من المفكرين الشباب تحث على الاستقلال عن الحكم التركي. وكانوا تلامذة (ناصيف) اليازجي و (المعلم بطرس) البستاني، وأول الأجيال التي غذاها التراث العربي المبعوث. ففي تأملهم هذا التراث اقتربوا من الروح العربية، وأحسوا بحبها الشديد للحرية. فغرست بذرة الوطنية، ومنها نمت حركة استلهمت العروبة، وكانت مثلها وطنية بدلاً من أن تكون طائفية». G. Antonius, The Arab Awakening, pp. 59-60

(٣) راجع ما كتبه انطونيوس عن دور المرسلين في بعث اللغة العربية وآدابها: The Arab Awakening, pp. 37-45

(٤) راجع ما أوردناه من سيرته.

(٥) بين أنطونيوس الدور الفعال الذي لعبه كل من ناصيف اليازجي والمعلم بطرس البستاني في حث السوريين واللبنانيين على حب العربية وتراثها، فزرعا بذلك بذور الاحساس القومي العربي. The Arab Awakening, pp. 45-53

وقد اهتم المسيحيون بهذه اللغة، وبالتالي بآدابها، لأهداف عملية أيضاً[1]. فشغفتهم كما شغفت الكتاب والأدباء، ووجدوا فيها وفي تراثها الحضاري والتاريخي ما يربطهم بمواطنيهم المسلمين ويزيل الحواجز بينهم. فلا نستغرب أن يتغنى الشدياق ومراش بهذه الرابطة العربية وأن ينقما على التعصب الطائفي داعيين إلى الوحدة الوطنية، فاخرين بأمجاد العرب وتراثهم. إلا أن عروبتهما لم تتعد ذلك الشعور ولم يكن من المنتظر أن تتخذ نزعتهما الوطنية صيغة سياسية محدّدة، إذ لم تكن قد ظهرت حركة قومية سياسية في زمنهما[2].

ب ـ الدولة والحاكم ونظام الحكم

إذا قارنا بين ما كتبه كل من الطهطاوي وخير الدين والشدياق ومراش في نظم الحكم، نلاحظ أن الرحالتين المسلمين عنيا بها أكثر بكثير من الشدياق ومراش، بل خصّها خير الدين بالجزء الأكبر من تأليفه[3]، فيما اهتم الشدياق بالحياة الاجتماعية بالدرجة الأولى، ومراش بقضايا فلسفية.

وقد يكون من أسباب ذلك ميول الرحالة الخاصة، فضلاً عن أن الطهطاوي

---

(١) كان معظم الصيارفة والتجار من المسيحيين واليهود. كذلك كان معظم المترجمين من النصارى، حتى في مصر. راجع: تاجر، حركة الترجمة بمصر خلال القرن التاسع عشر. زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ٣: ١٨٩ ـ ١٩١، ٢٠٩، ٢٣٠. وقد كانت اللغة العربية مورد رزق الشدياق نفسه إذ كتب للأمير حيدر الشهابي قبل أن يغادر لبنان. الساق على الساق، ١: ٣٦ ـ ٤٢.

(٢) سنة ١٨٥٧ ظهرت في بيروت أول جمعية وطنية عربية ضمت أدباء من الطوائف المختلفة وحثت على الاستقلال عن الأتراك وعملت على تطوير سورية كوحدة قومية The Arab Awakening, pp. 53-55. ولكن حركة قومية سياسية منظمة لم تظهر إلا سنة ١٨٧٥، وفي بيروت أيضاً، وكانت سرية. راجع: The Arab Awakening, pp. 79-100

(٣) يشير أبو لغد إلى ظاهرة ميزت «تخليص الأبريز» وكتب الرحالين بعد الطهطاوي ممن وصفوا النظام السياسي في فرنسا وشرحوه لمعاصريهم، يقول: «إنهم عنوا عناية شديدة بشكل النظام السياسي وبنيته، وأغفلوا اغفالاً شبه تام أسسه الاجتماعية. إننا لا نريد أن نغمط مؤلفاتهم حقها في فضل ما نقلته من معلومات واقتراحات عن الشكل والبنية، ولكن لعلها أسهمت في وضع نموذج للفكر السياسي في العالم العربي فيما بعد، فشغلته المسائل التي شغلتها إلى حد بعيد».

Arab Rediscovery of Europe, p. 92, footnote 6.

وخير الدين قد شغلا مناصب رسمية في الدولة[1] لم يشغلها مراش والشدياق، فجابهتهما مشكلات سياسية وادارية شتى.

ولعل الشدياق قد عني عناية شديدة بالمجتمع لأنه تأثر هنا أيضاً بالاشتراكيين المسيحيين الذين اهتموا بالقضايا الاجتماعية والأخلاقية أكثر من اهتمامهم بالاصلاح السياسي.

ولكنما لا أظننا مخطئين إذا بدا لنا أن أهم الأسباب التي دفعت الرحالتين المسلمين، لا المسيحيين، إلى العناية بالنظم السياسية هو شعورهما أن انتصار الغرب السياسي والاقتصادي والحضاري يهدّد الاسلام نفسه إن لم يتدارك الأمر بالاصلاح. وقد عبّر رفاعة عن هذا الاحساس حين قال: «لولا أن الاسلام منصور بقدرة الله سبحانه وتعالى لكان كلا شيء بالنسبة لقوتهم (يعني الافرنج) وسوادهم وثروتهم وبراعتهم وغير ذلك»[2].

هذا لأن الفكر السياسي التقليدي في الاسلام لا يفصل الدين عن الدولة[3]، والاسلام، على خلاف المسيحية، دين بقدر ما هو تشريع سياسي واقتصادي واجتماعي وأخلاقي. وهذا من المسلمات التي أخذ بها الطهطاوي وخير الدين. فقال رفاعة: «إن الدين أساس المملكة. فلا قوام لها إلا به»[4].

---

(١) شغل الطهطاوي وظائف حكومية مختلفة بعد عودته من فرنسا. وترأس مدرسة الألسن سنة ١٨٣٧. وفي عهد محمد سعيد (١٨٥٤ ـ ١٨٦٣) ترأس المدرسة الحربية، ثم دائرة الترجمة في عهد اسماعيل (١٨٦٣ ـ ١٨٧٩). أما خير الدين فكان وزيراً ورئيس المجلس الأعلى في تونس قبل أن يكتب «أقوم المسالك».

(٢) تخليص الأبريز، ٨.

(٣) فالماوردي، مثلاً، عرف الخلافة بأنها «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب الاجماع.. فقالت أمة وجبت بالعقل لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم وفصل بينهم في التنازع... وقالت طائفة أخرى بل وجبت بالشرع دون العقل لأن الامام يقوم بأمور شرعية قد كان مجوزاً في العقل أن لا يرد التعبد بها... ولكن جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليه في الدين، قال الله، عز وجل، ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾، ففرض علينا طاعة أولي الأمر فينا، وهم الأئمة المتأمرون علينا». الأحكام السلطانية، ٣ ـ ٤.

(٤) المرشد الأمين، ١٠٣.

وأكد خير الدين «ان التنظيم الدنيوي أساس متين لاستقامة نظام الدين»[1]. فإن سهل على بعض الفلاسفة المسيحيين أن يطالبوا بفصل الدين عن الدولة، ومنهم فولتير في «معجم الفلسفة»[2] الذي قرأه رحالونا، فقد عجز المفكر المسلم في عصر رفاعة وخير الدين عن تصوّر امكانية ذلك بالنسبة إلى بلده، ما دام الدين نفسه أساساً لقيام الدولة.

وقد كان من نتائج الثورة الفرنسية فصل الدين عن الدولة، وان بقيت الكاثوليكية دين الملوك الفرنسيين ومعظم الشعب. ولكن يبدو أن لا الطهطاوي ولا خير الدين قد لحظ ذلك، أو أنهما لم يعيراه اهتماماً خاصاً. ففي كل ما أورداه عن نظام الحكم الدستوري في فرنسا، لم يشيرا مرة واحدة إلى أنه نظام علماني فصل الدين عن الدولة، بل حاولا، على العكس من ذلك، كما سنبين، أن يجدا في الاسلام والشريعة أسس نظم الحكم البرلماني الأوروبي.

أما الشدياق فليس في دين آبائه ما يرتبط بالنظم السياسية من قريب أو من بعيد. بل رجع إلى قول المسيح «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»[3] ليؤكد «أن المسيح ورسله أقروا ذوي السيادة على سيادتهم»[4]. فما دام المسيح قد أوضح أن لكل من الدين والسياسة ميدانه الخاص، سهل على الشدياق أن يؤمن بوجوب الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية. ودعا إلى سيادة الأولى على الثانية حين عرض لمحنة أخيه أسعد وتهجم على الكنيسة المارونية واتهمها بالخروج عن ولاية السلطان العثماني واقامة دولة داخل دولة حين حاكمت أسعد بدلاً من أن توكل أمره إلى حاكم شرعي[5].

وعليه وعى الشدياق تماماً الصراع بين السلطتين الدينية والزمنية، فوصف مظاهر هذا الصراع في بعض الدول الكاثوليكية في أوروبا. وعلى نقيض

---

(١) أقوم المسالك، ٣.

(٢) Dictionnaire philosophique, p. 324.

(٣) انجيل متى، الاصحاح الثاني والعشرون، العدد الحادي والعشرون.

(٤) الساق على الساق، ١: ١٣٣.

(٥) المرجع نفسه، ١: ١٣٣.

الطهطاوي وخير الدين أكد الشدياق أن التقدم المدني لا يتم إلا بالفصل بين السلطتين واخضاع الدينية للزمنية، إذ «لا يمكن للرعية أن يتقدموا في التمدن ما داموا يعلمون أن رؤساءهم الروحيين أشبه بالوزراء وأنهم ركن الدولة. فهذا دور دائر بين الدولة والرعية في كل مملكة كاثوليكية»[١]. وعليه اتضح للشدياق أن النظام السياسي الحديث قائم على فصل الدين عن الدولة، وقد أيّد الفصل بينهما، ورآه شرطاً ملازماً لكل تقدم مدني. وهنا يظهر الفرق الشاسع بينه وبين الطهطاوي وخير الدين[٢].

لم يكتف الشدياق بأن يؤيد فصل الدين عن الدولة بل تهجم تهجماً عنيفاً على رجال الدين المسيحيين منتقداً خبثهم[٣] وجهلهم [٤] واستغلالهم الشعب[٥]، وكلفهم بالجنس[٦] والمال[٧]، وظلمهم وقساوتهم[٨]، وحملهم الشدياق مسؤولية التعصب الطائفي والحروب الدينية بين الشعوب[٩]. وإن كانت مأساة أسعد هي السبب الأول في نقمة أخيه على رجال الكنيسة المارونية[١٠] فلعل اقامته في انكلترة جعلته يتأثر أيضاً بتهجم الاشتراكية المسيحية على انصراف رجال الدين إلى الشؤون الدنيوية[١١]، فيزداد ايماناً بضرورة فصل الدين عن الدولة.

---

(١) كنز الرغائب، ١: ١١٠.

(٢) لم يبحث مراش في علاقة الدين بالدولة، ولكننا أسلفنا الاشارة إلى تفهمه الأسس العلمانية لمبادىء الثورة الفرنسية وعقلانيتها.

(٣) الساق على الساق، ١: ٧٧.

(٤) المرجع نفسه، ١: ٧٦، ٧٧، ١٧٤، ٢١٣ ـ ٢١٤، ٢٧٤. ٢: ١٢٩، ١٤٩ ـ ١٥٠.

(٥) المرجع نفسه، ١: ١٧ ـ ١٨.

(٦) المرجع نفسه، ١: ٤٠، ٧٠، ٨٧، ٨٩، ٩٧، ١٠٠، ٣١٧.

(٧) المرجع نفسه، ١: ١٧ ـ ١٨، ٥٨.

(٨) المرجع نفسه، ١: ١٣٣.

(٩) كنز الرغائب، ١: ١١٠. ولم ينج البابوات أنفسهم من نقده اللاذع. راجع ما أورده عن سير بعضهم في «الساق على الساق»، ١: ١٣٥ ـ ١٣٩.

(١٠) يتضح ذلك من الكتاب الذي وجهه إلى رجال الكنيسة المارونية وقد أورده في «الساق على الساق»، ١: ١٣٢ ـ ١٤٠.

(١١) اشتهر موريس بتهجمه على العقلية التجارية السائدة في انكلترة عصره والتي تسربت إلى رجال الدين أنفسهم. Chapman, The Victorian Debate, p. 247

ولكن رحالينا شاهدوا الفرق الشاسع بين الشرق المسلم المتخلف ومظاهر التمدن والتطور والثروة والسعادة في أوروبا. وكان قوة الدول الغربية وتفوقها العسكري من الأمور التي أدهشت الشرقيين منذ انتصار نابليون على المماليك. فحاول رحالونا أن يهتدوا إلى أسرار هذه القوة. فرأى كل من الطهطاوي وخير الدين أن لنظام الحكم في الغرب الفضل الأول في قوته ورقيه وثروته، لأنه نظام عادل، وقد شجع التطور العلمي والصناعي والزراعي والتجاري[1]. فآمنا بضرورة التغيير في الشرق، وبأن الحكومة وسيلة احداثه. ففي اعتبارهما التغيير والتطور مبدأ من مبادىء الحياة السياسية والاجتماعية خالفا المفهوم «السكوني» المتوارث الذي أقره الفكر الاسلامي الرسمي بعد أن أغلق باب الاجتهاد. أما شعورهما بأن الاصلاح السياسي أساس كل اصلاح آخر فيتضح من تعريف خير الدين لوظيفة الحاكم بأنها «النظر في كليات الأمور من معرفة الرجال اللائقين بالخطط وامتحانهم وتعقبهم بالمراقبة لارشاد جاهلهم وزجر متجاهلهم، وتفقد أحوال الرعايا، والاعانة على تكثير الصنائع والعلوم الموصلة إلى تهذيب الأخلاق ونمو الأرزاق، والعناية بتنظيم العساكر البرية والبحرية وتحصين الثغور. . . لحفظ الدين والوطن واصلاح أحوال الخلطة السياسية والمتجرية مع الدول الأجنبية بما ينمو به عز المملكة وثروتها، إلى غير ذلك من الكليات. فإن سعادة الممالك وشقاوتها في أمورها الدنيوية إنما تكون بقدر ما نيسر لملوكها من ذلك»[2].

وإن كان الطهطاوي وخير الدين قد وجدا في الفكر السياسي الاسلامي ما يدعم رأيهما بأن الحاكم والحكومة هما المسؤولان عن الأحوال السياسية والاقتصادية والاجتماعية في البلاد، فإننا لا نستبعد أن يكون للسان سيمونيين أيضاً أثر في تقوية هذا الرأي، وقد كتب آنفانتان سنة ١٨٦١: «إننا لا نحتاج إلى الحرية بل إلى سلطة ذكية»، وطالب نابليون الثالث بعد سنة ١٨٤٨ باصلاحات اجتماعية شتى»[3]. كذلك طالب بها الطهطاوي الخديوي في «المرشد الأمين»

---

(١) تخليص الأبريز، ٨. أقوم المسالك، ٩ ـ ١٠.

(٢) أقوم المسالك، ٧٣.

(٣) Bréhier, Hist. de la Philosophie, II, p. 747. Enfantin, The Doctrine of Saint-Simon, pp. 89, 92, 107

و «مناهج الألباب» وخير الدين في «برنامجه» الذي عرضه على السلطان عبد الحميد حين كان مستشاره السياسي[1]. وجاءت مشاريع محمد علي واسماعيل تثبت للطهطاوي صحة ما ذهب إليه[2]. وقد وصف خير الدين التقدم الصناعي والاقتصادي والعلمي الذي أحرزته تونس بعد أن عيّنه الباي وزيراً[3].

وكانت المشكلة الأولى التي جابهت رحالينا مشكلة الحكم العادل، وقد عانى الشرق من ظلم السلطات الحاكمة، عثمانية كانت أم محلية. فانتقد رحالونا الظلم في الشرق انتقاداً مبطناً حيناً وصريحاً آخر. فحين نفى عباس (١٨٤٨ - ١٨٥٤) الطهطاوي إلى السودان عام ١٨٥٠ ترجم أثناء اقامته هناك كتاب «تلماك» لفنلون (ت ١٧٥١)، والكتاب ينطوي على نقد لاستبداد لويس الرابع عشر، وكأن رفاعة يوجه دروس فنلون إلى عباس لما رآه من مطابقة الحال. وأشار الشدياق إلى ظلم الحكام الشرقيين حين قال، مثلاً، إن «أيديهم كانت ممتدة لأخذ أموال الناس»[4]. وأعنفهم تهجماً على الظلم مراش، وقد ساعده أسلوبه الشعري والرمزي على نقل ثورته العارمة على مظاهر الاستبداد ونتائجه. كتب في مقدمة «رحلة إلى باريس»: «رأيت القوي يدوس الضعيف ويأكل لحمه ويشرب دمه ويكاد لا يشبع ولا يروى. رأيت أقواماً يرضعون الذل والخوف من أثداء أمهاتهم ووجوههم مايلة نحو الشفق لطلب صدقة. . . وفي أيديهم حقاقاً فولاذية مطبوعة على أفكارهم وحريتهم حتى لا تتحرك»[5]. وقارن بين الشرق وفرنسا في هذا المضمار: «فكم سرور واندهاش للأعين إذا عندما ترى هذه الأمة الفرنساوية رافلة بأذيال الحرية الكاملة بدون خشية من التعثر بأشواك سيادة بربرية

---

(١) وعلى رأس الاصلاحات السياسية والادارية التي يقترحها خير الدين انشاء مجلس نواب منتخب، وتعيين وزارة مسؤولة، واعادة تنظيم الادارة في الولايات المتحدة العثمانية.
«Mon Programme», Rev. Tun., N° 21 (1935), pp. 71-78.

(٢) فوصف رفاعة النهضة الزراعية والصناعية والهندسية والعلمية التي تمتعت بها مصر بفضلهما. راجع: مناهج الألباب، ٢٠٧ - ٢٨١، ٢٩٥ - ٣٢٨، مثلاً.

(٣) «A mes Enfants», Rev. Tun., N° 18 (1934), p. 198.

(٤) الواسطة، ١٩.

(٥) رحلة إلى باريس، ٥.

أو سلطة ضارية. . . لابسة ثياب الدين والدنيا بدون جزع من أفواه باصقة أو مخالب خازقة، ولا ذعر من سطوات شريعة مارقة»[1].

وإن لم يهتم مراش بالنظم السياسية التي منحت فرنسا هذا الحكم العادل، فإنه التقط روح المبادىء التي بثتها الثورة الفرنسية، وزخمها العاطفي، وأسسها الفلسفية. ثم إن شاعريته، فيما نظن، جعلته لا يبالي بتفاصيل القضايا السياسية والقانونية الجافة، فرأيناه ينفعل بقضايا العالم انفعالاً عاطفياً رومنطياً، فيحولها من مشكلات اجتماعية وسياسية إلى مسائل غنائية، ويبدل عالم الظلم والاستبداد بواسطة رؤى وصور رمزية ترينا مدى تأثره بالأدب الرومنطي روحاً وتعبيراً[2].

أما الشدياق، ثم رفاعة وبالأخص خير الدين، فقد رأوا أن الحكم المطلق هو سبب الظلم في الشرق[3]. قال خير الدين: «كان اطلاق أيدي الملوك مجلبة للظلم على اختلاف أنواعه»[4] كما أدى إلى التأخر «في مجال التمدن»[5]. وان

---

(١) المرجع نفسه، ٣٤ ـ ٣٥. وليست روايته «غابة الحق» سوى تأييد مطلق للحرية الكاملة وانتقاد الظلم ومظاهره.

(٢) نستشهد كتاب «غابة الحق» بكامله. وسنخص موقف الرحالة من الأدب الغربي بفصل مستقل.

(٣) إن النظرة التقليدية إلى الخلافة والدولة جعلت المسلمين يرون أن السيادة الحقيقية في الأمة إنما هي لله الذي أنزل القرآن وشرائعه. فترتب على هذه النظرة، أولاً، أن الله اختار الحاكم وسيلة لتنفيذ أوامره، ولذلك كان ظل الله على الأرض، وهو ليس مسؤولاً إلا أمام الله وأمام ضميره. وعليه كانت طاعة الحاكم واجب كل مسلم. وقد لخص بدر الدين بن جماعة، مثلاً، هذا الموقف من الحاكم حين قال إن الحاكم واجب، ولا عدل بدونه، «فهو ظل الله في الأرض. . . فإذا عدل كان له الأجر، وعلى الرعية الشكر، وان جار كان عليه الأصر وعلى الرعية الصبر». تحرير الأحكام في تدبير أهل الاسلام، ٣٥٥. وهذا يصح في الامام كما يصح في سائر الحكام. والامام إما أن يختار اختياراً، أو أن يفرض نفسه بشوكته الخاصة، وفي كلتا الحالتين «لزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم. . . وإذا انعقدت الامامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول» فهذا أيضاً يجب أن يطاع. تحرير الاحكام، ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

وفي تحول الأحداث السياسية في تاريخ الاسلام، وانتقال النفوذ الحقيقي من يد النبي إلى الخلفاء فالحكام المختلفين، راجع Macdonald, Muslim Theology, Jurisprudence & Constitutional Theory, pp. 3-67. Safran, Egypt in Search of Political Community, pp. 18-22.

(٤) أقوم المسالك، ١٠. وكتب الشدياق ما يشبه ذلك في: كنز الرغائب، ١: ٦٤.

(٥) أقوم المسالك، ٣٢١.

برّر خير الدين الحكم المطلق بأن الضرورة قد تقتضيه «لكن لغاية محدودة ومشروطة»[1] تماماً كما ذهب إليه مونتسكيو[2]، إلا أن أديبنا التونسي نبه إلى خطر هذا الحكم المطلق الموقت إذ «يتوصل المنتصب إلى اغتنام الفرصة لاستمرار استبداده، إما لاستمرار أسباب الحيرة وضعفه عن ازالتها، وإما لكون المنتصب أزالها بحسن تدبير وقع من الأهالي موقع الاعجاب، حتى اكتسب بذلك مزيد احترام عندهم أسس عليه سلطته وايثار نفوذ ارادته على اجراء قوانين المملكة»[3].

وقد ترجم كل من رفاعة وخير الدين الدستور الفرنسي مادة مادة[4]، ليبينا أن عدالة الحكم في فرنسا ناجمة عن كونه مقيداً[5]. وهذا ما أكده الشدياق أيضاً في كلامه على الحكم في انكلترة[6].

وبما أن الفكر السياسي الاسلامي جعل من شروط الحكم العادل تطبيق الشريعة سهل على رفاعة وخير الدين التوفيق بين نظم الحكم الدستوري والنظرة الاسلامية التقليدية إلى الحكم العادل. فقال خير الدين، مثلاً: «ومن الأصول المجمع عليها وجوب تغيير المنكر على كل مسلم بالغ عالم بالمنكرات. . . لولا التغيير المشار إليه ما استقام للبشر ملك لأن الوازع ضروري لبقاء النوع الانساني، ولو ترك ذلك الوازع يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، لم تظهر ثمرة وجوب نصبه على الأمة لبقاء الاهمال بحاله. فلا بدّ للوازع المذكور من وازع له يقف عنده، إما شرع سماوي أو سياسة معقولة»[7]. ولعل خير الدين قد أخذ فكرة «الوازع» عن ابن خلدون الذي قال إنه «لا بد من وازع يدفع بعضهم (أي بعض البشر) عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم» وهذا الوازع هو

---

(١) المرجع نفسه، ٨٧، ٨٨.

(٢) Esprit des Lois, Livre II, Ch. III.

(٣) أقوم المسالك، ٨٨.

(٤) تخليص الأبريز، المقالة الثالثة، الفصل الثالث. أقوم المسالك، ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٥) تخليص الابريز، ٦٦. مناهج الألباب، ٣٥٣ ـ ٣٥٤. أقوم المسالك، ٨٢.

(٦) كشف المخبا، ٣٣٩.

(٧) أقوم المسالك، ١١ ـ ١٢.

الملك[1]. وبنى خير الدين على هذه النظرية فكرة «وازع الوازع» أي الشريعة التي يترتب على الحاكم التقيد بها، مع أنه أوضح، على غرار ما فعل رفاعة[2]، ان الشريعة منزلة، فيما كانت القوانين الأوروبية موضوعة. وقد أكد خير الدين مراراً أن السبب في تأخر الدول الاسلامية هو تحرر حكامها من قيود الشريعة[3].

ولم يعتبر رحالونا أن حسنات الحكم الدستوري مقتصرة على العدل وحده، فأشار مراش إلى ما نجم عنه من غنى وأمن وطمأنينة[4]، فيما بين رفاعة وخير الدين أنه السبب في تطور الصناعة والتجارة والعلوم والقوة العسكرية التي مكنت الدول الأوروبية من السيطرة على غيرها[5].

ثم وضّح الرحالون أن الحكم في أوروبا لم يكن صالحاً لأنه مقيد فحسب، بل لأنه ليس فردياً. فوجود مجلس النواب[6] يحفظ للرعية حقوقها وحريتها[7]. ففي الفصل الثالث من المقالة الثالثة من «تخليص الابريز» رسم الطهطاوي صورة مفصلة للوزارات والدواوين في فرنسا، و«لديوان رسل العمالات» المنتخب. وترجم كل من الطهطاوي وخير الدين القوانين الخاصة باجراء الانتخابات في فرنسا[8] ليعلما مواطنيهما أصول النظام الديمقراطي ومبادئه. كذلك وصف الشدياق مجلسي الأعيان والنواب في انكلترة، مبيناً ما نجم عن هذا النظام من أمن وعدل وازدهار[9].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ٤٣.

(٢) تخليص الابريز، ٧٧.

(٣) أقوم المسالك، ٤٩ و ٥٠ مثلاً.

(٤) رحلة إلى باريس، ٣٥.

(٥) تخليص الابريز، ٨. أقوم المسالك، ٨٦، ١٨٦. ولم ينتبه رفاعة وخير الدين إلى أن الواقع التاريخي خالف ذلك. فإن ازدهار فرنسا وانكلترة الاقتصادي قوى الطبقة البرجوازية، فطالبت بالاشتراك في الحكم، مما حول نظام الحكم المطلق إلى نظام دستوري مقيد. ولكن لا ريب في أن هذا الحكم المقيد أسهم في الازدهار الاقتصادي.

(٦) يسميهم رفاعة «رسل العمالات» وخير الدين «نواب القمرة» La Chambre.

(٧) تخليص الابريز، ٧٥. أقوم المسالك، ٨٢، ١٥٢ - ١٥٤، ١٨٥، ٢٠٩. وقد كان حكم الخليفة فردياً في تاريخ الإسلام كله.

(٨) تخليص الابريز، ٧٧. أقوم المسالك، ١٣٦ - ١٤٤.

(٩) كشف المخبا، ١٤٦، ٣١٤.

ونستنتج من ذلك أن رحالينا لحظوا انقسام الحكومة في أوروبا إلى ثلاث سلطات ونرجح أنهم قرأوا أيضاً ما كتبه مونتسكيو عن الفصل بينها[1]. فأوضح خير الدين أن السلطة التشريعية المتمثلة في مجلس وكلاء العامة منفصلة عن السلطة التنفيذية التي يرئسها الملك. ويعين الملك الرؤساء والأعضاء في مجالس الجنايات والمجالس العرفية، ولكن «ليس له عزلهم إلا بحكم يصدر من المجالس»[2]. وأكد أن «من مزايا الأمة الانكليزية تحسين الادارة في فصل النوازل باستقلال مجالس الحكم ومنع اعضائها من الدخول في خدمة البرلمان»[3].

ومثله قسم الطهطاوي السلطات، أو قوى الحكم، على حد تعبيره، إلى ثلاثة أركان: «القوة الأولى قوة تقنين القوانين وتنظيمها وترجيح ما يجري عليه العمل في أحكام الشريعة أو السياسة الشرعية. والثانية قوة القضاء وفصل الحكم، والثالثة قوة تنفيذ الأحكام بعد حكم القضاء بها»[4].

ونبّه الشدياق أيضاً إلى العدل الناجم عن فصل السلطة القضائية عن

---

(١) راجع: Esprit des Lois, Livre XI, Ch. VI. لا ريب أن الشريعة هي السلطة العليا في الاسلام، ولكن حال دون سيادتها في الواقع «أن النظرية السياسية الاسلامية لا تقوم على الفصل بين السلطات. إن السلطتين التنفيذية والقضائية في يد الحاكم، فهو الذي يعين القضاة ويعزلهم. . . صحيح أن للقاضي وحده حق تمثيل الشريعة، ولا يخضع نظرياً لتدخل السلطة السياسية أو نفوذها فيما يرفع اليه من دعاوى. ولكن الفقهاء يعترفون بحق الحاكم في الحد من سلطة القاضي. . . كما يعترفون بأن القاضي يتكل، في معظم الحالات، على السلطة السياسية لتنفيذ أحكامه. . . وليس له، نظرياً، السلطة لأن ينفذ أحكامه، إلا إذا نص على ذلك في قرار تعيينه». Coulson, «The State & the Individual in Islamic Law», Intern. & Comparative Law Quart., 6 (1957), p. 57

وبين Coulson «ان روح الشريعة الاسلامية كلها تعارض مبدئياً استقلال القضاء وتطاوله على تعريف الحدود التي ينبغي أن تقف عندها سلطة الدولة على الفرد، كما تعارض أن يتمتع القضاء بقوة تسمح بأن ينفذ ما يتخذ من قرارات» Ibid., pp. 58-59

(٢) أقوم المسالك، ١٥٧.

(٣) المرجع نفسه، ٢١١.

(٤) مناهج الألباب، ٣٤٩.

التنفيذية[1]. ولكن موقف رحالينا المسلمين من نظام الحكم البرلماني يوضح الصراع بين مفاهيمهم التقليدية وفكرهم السياسي الجديد. وصف الطهطاوي وخير الدين مجلس النواب وعرضا قوانين الترشيح والانتخاب مفصلاً، مما يثبت أن مبدأ التمثيل البرلماني كان جديداً تماماً بالنسبة للفكر السياسي المسلم في مصر وتونس. إلا أن كلاً من الطهطاوي وخير الدين والشدياق يسمي مجلس النواب «مجلس الشورى» أحياناً[2]، فيما يسمي خير الدين النواب «أهل الحل والعقد»[3]، ومن الواضح أن الشورى التقليدية لا تمت بصلة إلى مجلس النواب، لا من حيث النمط المتبع في تكوينها، ولا من حيث الصلاحيات، كما أن «أهل الحل والعقد» في الاسلام ليسوا على الاطلاق نواب الشعب المنتخبين بالاقتراع العام. ولكن رحالينا أرادوا أن يقنعوا مواطنيهم بأن النظم السياسية الغربية العادلة ليست غريبة عن الفكر الاسلامي، فلجأوا، في سبيل ذلك، إلى وسائل شتى، ومنها اعتماد المصطلحات المألوفة فيه.

أكد كل من الشدياق وخير الدين أن الاسلام أوجب المشورة «التي أمر الله بها رسوله المعصوم ﷺ مع استغنائه عنها بالوحي وبما أودع الله فيه من الكمالات، فما ذلك إلا لحكمة أن نعيد سنة واجبة على الحكام بعده»[4]. غير أن نشأة الشدياق وتربيته لم تحوجاه إلى التوفيق بين النظام البرلماني والمشورة الاسلامية، فصرح بأن التمثيل النيابي دخل البلاد الاسلامية بدخول الأجانب، ولكنه علّل دخوله تعليلاً ينم عما في نفسه من صراع بين اعجابه بهذا النظام وكرهه لمبتدعيه الأجانب الذين يستغلون الشرق. أكد الشدياق أن الخلفاء الأول لم يحكموا بمساعدة مجالس الشورى لأن بلادهم خلت من الأجانب، أما الحكام المسلمون في عصره فقد كانوا بحاجة إلى مجلس شورى يحضره نواب من الدولة

---

(١) كنز الرغائب، ١: ٦٠. وقد بين الشدياق وخير الدين أن من عوامل العدل أيضاً وجود مجلس أعلى للقضاء ومجالس استئنافية ومجالس خاصة بالقضايا التجارية أو الجنائية أو السياسية. أقوم المسالك، ١٦١. كنز الرغائب، ١: ٦٢. وكان هذا كله غريباً عن القضاء الشرقي.

(٢) تخليص الابريز، ٧٥. أقوم المسالك، ١٦، مثلاً. كشف المخبا، ١١٣، ١٤٦، ١٤٩.

(٣) أقوم المسالك، ١٢، ١٣، ١٥، ٢١٦، مثلا.

(٤) أقوم المسالك، ١٠ ـ ١١. راجع ما يشبه ذلك في كنز الرغائب، ١: ٦٤ ـ ٦٥.

والرعية «لتصدر عنه أحكام مقنعة بالنسبة للأجانب في البلاد الاسلامية» «بناء على أن مجالس شوراهم في ممالكهم إذا حكمت بشيء نفذ حكمها على الكبير والصغير، وليس من المحتمل لهؤلاء الأجانب أن يقولوا إن هذه المجالس إنما تصلح لممالكنا دون ممالك الناس»[1]. وكأن الشدياق لا يطالب بمجلس النواب إلا ليخضع الأجانب لقوانينها، فبذلك يقل بعض الامتيازات التي اضطرت الدولة العلية إلى منحهم اياها[2]. أو لعل الشدياق تذرّع بهذه الحجّة ليستر شعوره بضرورة المجلس النيابي، إذ خاف أن يغضب السلطان العثماني الذي كانت «جوائبه» في خدمته.

أما خير الدين فحاول أن يوفق بين النظام البرلماني والفكر السياسي التقليدي: فبعد أن أكد أن الاسلام أوجب المشورة، حاول أن يثبت أن الشورى لا تتنافى مع أصول الحكم الاسلامي وسلطة الحاكم في النظرية السياسية التقليدية، فأولها تأويلاً شخصياً حراً لتوافق غرضه السياسي. قال: «إن الشورى على الوجه المذكور ليس فيها تضييق لدائرة خطة الامامة وعموم تصرفها باعتبار أن نظر أهل الحل والعقد بمنزلة نظر الامام ومراعاة كونه مظهراً له، لاستبداده بتمشيته وادارته، مهما يستبد به من التصرفات التي لا تقتضي المشاركة»[3]. فأمكن خير الدين بعد ذلك أن يؤكد أن وجود النواب ضرورة: «أنا لا أنكر امكان أن يوجد في الملوك من يحسن تصرفه في المملكة بدون مشورة أهل الحل والعقد... ولكن لكون ذلك من النادر الذي لا يعتبر... وجب علينا أن نجزم بأن مشاركة أهل الحل والعقد للملوك في كليات السياسة، مع جعل المسؤولية في ادارة المملكة

---

(١) كنز الرغائب، ١: ٦٦.

(٢) بصدد الامتيازات السياسية والاقتصادية التي منحت الأجانب في الولايات المتحدة العثمانية راجع:

P. Renouvin, Hist. des Relations Internationales, II, pp. 139-143.

J. Ducruet, Les Capitaux Européens au Proche-Orient, pp. 180-214.

Z. Hershlag,Introduction to the Modern Economic History of the Middle East, pp. 42-52, 62, 65-67, 73-75.

(٣) أقوم المسالك، ١٦.

على الوزراء المباشرين لها بمقتضى قوانين مضبوطة مراعى فيها حال المملكة، أجلب لخيرها وأحفظ لها»[1].

وليثبت خير الدين أن وجود النواب ضرورة لخير المملكة بيّن أن الشريعة نفهسا تفقد قيمتها إن لم يوجد مجلس نيابي يسهر على بقائها، فما يقيّد الملك «إما شرع سماوي أو سياسة معقولة. وكل منهما لا يدافع عن حقوقه إذا انتهكت. والنفع يكون تاماً ببقائها محترمة ومصونة وبالذب عن حوزتها بمثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فلذلك... نصب الأوروباويون المجالس»[2]. فلولا سهر المجالس على حفظ القوانين لاستبد الملك واختل الحكم[3].

وإذ منح خير الدين مجلس النواب الحق في أن يشاركوا الملوك في كليات السياسة نفهسا، عاد مرة أخرى إلى الفكر السياسي الاسلامي فأوّله ليتفق ومطاليبه، قال: «لا يقال إن مشاركة أهل الحل والعقد للأمراء في كليات السياسة تضييق لسعة نظر الامام وتصرفه العام، لأنا نقول هذا التوهم يندفع بمطالعة الأحكام السلطانية للماوردي، فإنه قال فيه عند بيان وزارة التفويض: هي أن يستوزر الامام من يفوّض إليه تدبير الأمور برأيه وامضاءها على اجتهاده، وليس يمتنع جواز هذه الوزارة، فإن الله تعالى يقول حكاية عن نبيه موسى عليه السلام: واجعل لي وزيراً من أهلي هارون أخي، أشدد به أزري وأشركه في أمري، فإذا جاز ذلك في النبوة كان في الامامة أجوز. انتهى. قلت: فاذا جاز تشريك الامام لوزير التفويض على الوجه المذكور، ولم يعدّ ذلك تنقيصاً من تصرفه العام، كان تشريكه لجماعة هم أهل الحل والعقد في كليات السياسة أجوز لأن اجتماع الآراء إلى مواقع الصواب أقرب»[4].

أما الطهطاوي، فقد أظهر حسنات التمثيل النيابي في فرنسا، ولكنه لم يوجبه بالنسبة إلى المسلمين، ولم يورد الآية التي أوردها خير الدين «وشاورهم

---

(١) المرجع نفسه، ١٢ ـ ١٣.
(٢) المرجع نفسه، ١٢.
(٣) المرجع نفسه، ١٥.
(٤) المرجع نفسه، ١٥ ـ ١٦.

في الأمر» ليثبت أن الاسلام أوجب المشورة، كما ذهب إليه معاصره التونسي.

ولم تغلب على الطهطاوي ثقافته التقليدية في هذا الموقف فحسب، بل في أنه جعل وظيفة المجالس الخصوصية ومجالس النواب في مصر مقتصرة على مناقشة التقارير ورفعها إلى الحكام بعد أن تكون قد وافقت عليها الأكثرية[1]. فهذه المجالس استشارية فقط، وليس لها حق محاسبة الحاكم على أعماله، وفي تبرير وجودها مع حاكم مطلق الصلاحية، يقول الطهطاوي: «فهو أحق باصطفاء رجاله منه باصطفاء أمواله، لأنه مع استبداده بالنهي والأمر وسمو المقام وجلالة القدر لا يكتفي بالوحدة ولا يستغني عن الكثرة»[2]. ومع أنه قسّم سلطات الحكم إلى ثلاثة أركان، كما أسلفنا، إلا أنه رأى أن السلطتين القضائية والتشريعية تستمد سلطانها من الحاكم، فيقول: «لما كانت السياسة جسيمة لا يقوم بها واحد اختص الملك بمعالي الأحكام وكليتها، وخلع بعض نفوذه في جزئيات الأحكام على المحاكم والمجالس»[3]. ويتضح من ذلك ايمانه بالنظرية التقليدية القائلة بتمركز السلطات كلها في شخص الحاكم. فالمجالس لا تحد من نفوذه، ولا تشاركه في سلطته، ولا تحاسبه على أعماله، فالملك ذو سلطة مطلقة لأنه «خليفة الله في أرضه، وحسابه على ربه فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه»[4].

أما خير الدين فلم يوجب قيام مجلس النواب فحسب، بل منح أعضاءه صلاحية محاسبة الملك على أفعاله، واعتبر من واجبهم الديني أن يخالفوا الملك ويقوّموا رأيه إن هو حاد عن الصواب، لأن الحاكم قد يخطىء لجهله ما يعلمه أهل الحل والعقد: «فتعطيل ارادة الملك في ذلك لا يعدّ تضييقاً لسعة نظره... وقد يكون مستند الأعيان في تعطيل ارادته أمراً شرعياً، كما إذا أراد (صاحب بستان) بيع ثمرة قبل صلاحها، مثلاً، فأشار عليه أعوانه بأن ذلك لا يرضاه خالق الشجر الذي هو المالك الحقيقي فيلزمه الرجوع لرأيهم، وإلا توجّه اللوم إليه... وهل

---

(١) مناهج الألباب، ٢٣٧.
(٢) المرجع نفسه، ٢٣٤.
(٣) المرجع نفسه، ٢٣٨.
(٤) المرجع نفسه، ٣٥٤.

يقال حينئذ أن ذلك تضييق على رب البستان. إن التوسعة عليه مضادة للحكمة الالهية في ايجاد العالم واستعمار أرضه ببني آدم. هذا مع أن منفعة البستان مختصة بربه. أما إذا كانت له ولغيره، أو منزلته فيها، كما قال، رضي الله عنه، كمنزلة والي اليتيم، فأحرى أن لا يتوهم أن ذلك تضييق عليه. ومعلوم أن تصرف الامام في أحوال الرعية لا يخرج عن دائرة المصلحة»[1].

فقد منح خير الدين أهل الحل والعقد حقوق النواب الأوروبيين في محاسبة الحاكم على أفعاله، وفي تبرير هذا الرأي الجديد عاد أيضاً إلى الاسلام، مستمراً في تأويله الشخصي الحر. رجع إلى القرآن، أولاً، ليبين أن «ملك الاسلام مؤسس على الشرع الذي من أصوله وجوب المشورة وتغيير المنكر»[2] إذ أمر الله تعالى بالمعروف ونهى عن المنكر[3]. ولكن خير الدين غيّر وظيفة «المحتسب» التقليدية ليثبت أن مسؤولية الحاكم ازاء أهل الحل والعقد لا تختلف عن «الاحتساب» في الاسلام: «فالمغيرون المنكر في الأمة الاسلامية تتقيهم الملوك كما تتقي ملوك أوروبا بالمجالس، وآراء العامة الناشئة عنها وعن حرية المطابع ومقصود الفريقين واحد، وهو الاحتساب على الدولة لتكون سيرتها مستقيمة وان اختلفت الطرق الموصلة إلى ذلك»[4].

ولا يقع «الاحتساب» على الملك وحده، بل على الوزراء وجميع موظفي الدولة، فخير الدين يؤكد الحاجة إلى وزارة مسؤولة عن أعمالها أمام أهل الحل والعقد، تحدد مسؤولياتها قوانين واضحة[5]. ولكن خير الدين أحس بالحاجة إلى

---

(١) أقوم المسالك، ١٧.
(٢) المرجع نفسه، ٣٢.
(٣) المرجع نفسه، ١٢. ومن هذه الآية نشأت فكرة «الاحتساب» في الاسلام. وكان الخليفة ووزيره يعينان «المحتسب» الذي انحصرت وظيفته في السهر على الأخلاق والنظم. في وظيفة «المحتسب» راجع مثلاً: الماوردي، الأحكام السلطانية، ٢٢٧ ـ ٢٤٥ و ٣٧١ ـ ٣٧٢.
(٤) أقوم المسالك، ١٢.
(٥) المرجع نفسه، ١٣. وقد خص الوزارات المختلفة في فرنسا بصفحات عديدة ليبين لمواطنيه مسؤولية الوزراء، وكيف يحددون، هم أيضاً، سلطة الملك المطلقة. راجع: أقوم المسالك، ١٤٤ ـ ١٥١.

تفسير معنى المسؤولية السياسية تفسيراً مفصلاً[1]، فلو كانت هذه المسؤولية ما عناه الاسلام بـ «الاحتساب» كما ذهب إليه خير الدين، لما احتاج إلى هذا الاسهاب كله.

ثم إننا نجد الصراع الفكري في موقف خير الدين من «أهل الحل والعقد» أنفسهم[2]. فقد منحهم ما منحت السياسة الأوروبية مجلس النواب من حق الاستشارة، والاشتراك في «كليات السياسة» ومحاسبة الوزراء والحاكم، وسن القوانين، وأصر على اعتبار «أهل الحل والعقد» تماماً كالنواب المنتخبين، إلا أنه لم يطالب بانتخابهم، وقد أول الشريعة تأويلاً يبرّر ذلك أيضاً إذ قال: «الأهالي (في أوروبا) ينتخبون طائفة من أهل المعرفة والمروءة تسمى عند الأوروباويين بمجلس نواب العامة، وعندنا بأهل الحل والعقد، وإن لم يكونوا منتخبين من الأهالي، وذلك أن تغيير المنكر في شريعتنا من فروض الكفاية. وفرض الكفاية، إذا قام به البعض، سقط الطلب به عن الباقين. وإذا تعينت للقيام به جماعة صار فرض عين عليهم بالخصوص»[3].

فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اعتبر اجمالاً فرض عين، لا فرض كفاية[4]. ولكن خير الدين اعتبره فرض كفاية ليبين أن أهل الحل والعقد يمثلون الرعية ولو أنها لم تنتخبهم. ولم يطالب خير الدين بانتخاب النواب، بل بأن يكونوا من «علماء الأمة وأعيان رجالها»[5]. واعترف بأن «أهل الحل والعقد عندنا. . . لم يكونوا منتخبين من الأهالي». وهنا غلب عليه تفكيره التقليدي، كما غلب على الطهطاوي حين طالب بأن يستشير الحاكم علماء الشريعة ويقربهم ويكرمهم[6]. إلا أن هذا الرأي متصل أيضاً بموقف رحالينا من ضرورة تطوير

---

(١) المرجع نفسه، ٧٣ ـ ٧٤، ٨٣.

(٢) كانت مهمة «أهل الحل والعقد» فقط أن ينتخبوا الخليفة ويخلعوه. ولكنهم في الواقع لم ينتخبوه ولم يخلعوه. وقد كان الخليفة ذا سلطة مطلقة لم يشاطره اياها أحد.

(٣) أقوم المسالك، ٧٣.

(٤) Kh. Al-Husry, Three Reformers, p. 49

(٥) أقوم المسالك، ١٢.

(٦) مناهج الألباب، ٣٧١.

القانون، كما سنبين فيما بعد[١]. ولكن رفاعة وسع نطاق العلماء ليشمل غير علماء الدين أيضاً ولعله كان متأثراً في ذلك بالسان سيمونيين في مطالبتهم بأن تكون القيادة الفكرية في النظام السياسي الجديد بأيدي العلماء[٢]. غير أن رفاعة وخير الدين لم يحددا العلاقة بين العلماء والنواب الآخرين، من الأعيان كانوا أم من غيرهم، كما أنهما لم يطالبا بأن يكون النواب منتخبين، أي لم يطالبا للرعية بحرية سياسية تمنحها حق الاشتراك في الحكم. ولكن ان كان هذا الموقف في كتابة الطهطاوي متمشياً مع تفكيره التقلدي، فلعلنا نجد له سبباً آخر في تفكير خير الدين.

فقد أوضح خير الدين أن منح الحرية السياسية مشروط بأحوال البلاد، ولذلك رفض أن يمنحها الرعايا العثمانيين في عصره إذ أكّد أن «من الواجب على مؤسس أصول الحرية السياسية اعتبار حال السكان ومقدار تقدمهم في المعارف ليعلم بذلك متى يسوغ اعطاء الحرية التامة، ومتى لا يسوغ... ثم توسيع دائرتها بحسب نمو أسباب التمدن شيئاً فشيئاً»[٣]. فخير الدين لا ينكر حق الشعب في الحرية السياسية، ولكنه يريد أن يكون مهيئاً لفهم هذه الحرية كي لا يسيء استخدامها. وموقفه هذا لا يختلف عن موقف مفكري الثورة الفرنسية مونتسكيو[٤] وروسو[٥].

---

(١) ولعلهما وجدا في «روح الشرائع» أيضاً ما يؤيد هذا الموقف من علماء الشريعة. فقد بين مونتسكيو في الفصل الرابع من الكتاب الثاني أن سلطة رجال الدين خطر في نظام ديمقراطي جمهوري ولكنها مقيّدة في النظام الملكي، ولا سيما إذا كان الملك مطلق الصلاحيات، فرجال الدين يحدون من جور السلطة الفردية المطلقة.
رأى حوراني أنه قد يكون لأهمية علماء الشرع في ذهن رفاعة سبب آخر غير السبب الديني، ذلك أن السلطة في عهد محمد علي كانت في أيدي الأتراك والشركس، فكانت هيئة العلماء هي الهيئة المصرية الوحيدة التي استطاعت أن توصل صوت الشعب إلى الحكم. الفكر العربي، ٩٩. ولكننا لا نستطيع أن نسلم بهذا التعليل وقد رأينا اعجاب الطهطاوي بمحمد علي وثقته بحكمه.

(٢) Enfantin. The Doctrine of Saint-Simon, pp. 137-141.

(٣) أقوم المسالك، ٤٤ ـ ٤٥.

(٤) Esprit des Lois. Livre XII. Ch. 19. Livre XIX. Ch. 2. Livre XXI. Ch. 3.

(٥) Du Contrat Social. Livre III. Ch. VIII.

وعلى الرغم من أن خير الدين رغب رغبة شديدة في الاصلاح السياسي، فقد أدرك أن الاصلاح لا يتم إذا قام على اقتباس النظم والقوانين الغربية اقتباساً أعمى، من غير أن يراعَى مزاج الشعب وتقاليده وتربيته وأحواله المناخية[1]. وعليه بيّن أن السبب في اخفاق الدولة العثمانية في اصلاحها السياسي والاداري والقانوني هو أنها تبنت بعض النظم والقوانين الغربية معزولة عن البنية الكلية، ولم تفطن إلى أن مجموع القوانين في البلد هو الذي يضمن حسنات كل منها على حدة[2]. ثم إن نجاح النظم الأوروبية مرتبط بطريقة تطبيقها وتكييفها لتلائم أحوال البلاد والعصر والناس ودرجة تطورهم. وخير الدين يتفق في ذلك أيضاً مع مونتسكيو[3]. ولا نجد النزعة التوفيقية بين الموروث والمستحدث في موقف خير الدين من مجلس النواب فحسب، بل في موقفه من الوزراء أيضاً. أسلفنا الاشارة إلى مطالبته بوزارة مسؤولة، لها صلاحيات وحقوق، وبامكانها أن تتخذ اجراءات وقرارات معينة من غير أن تنتظر موافقة الحاكم، فتتحمل مسؤولية أعمالها[4]، ولكنه عاد إلى الدين يبرر به هذا الموقف الحديث وكأنه أراد أن يبيّن اتفاقه التام ومبادىء الاسلام، إذ قال: «إن فكرة مسؤولية كل من الموظفين قائمة على مبدأ تقسيم العمل، وقد أدى هذا المبدأ إلى نتائج رائعة في كل المجالات، وأسهم اسهاماً قوياً في تقدم المدنية. وهذا المبدأ يحاكي القوانين التي سنتها الحكمة الالهية في الطبيعة، فبناء على هذه القوانين تتحد الأجسام وتتجمع وتنحل وتتوالد من غير أن يتدخل الخالق مباشرة»[5].

ولكن خير الدين منح الوزراء والعلماء، فوق هذه الصلاحيات، حق محاسبة الحاكم وخلعه، إذا ناقض الشريعة والقانون، على أن يولوا مكانه غيره

---

(١) «Mon Programme, «Rev. Tun., N° 21 (1935), p. 66.

(٢) Ibid, pp. 66-67.

(٣) Esprit des Lois, Livre, I, Ch. III.

(٤) «Mon Programme», Rev. Tun., N° 21 (1935), pp. 72-73.

(٥) «Mon Programme», Rev. Tun., N° 21 (1935), p. 73. ولا نشك أن للمناصب التي شغلها في تونس والأستانة دوراً كبيراً في اتخاذه هذا الموقف من مسؤولية الوزارة والموظفين.

من البيت الملكي[1]. بل منح خير الدين الشعب بكامله حق الثورة على الحاكم المستبد الظالم، فكان في هذا الموقف أيضاً أكثر تحرراً من الطهطاوي.

قبل أن يغادر رفاعة فرنسا اندلعت ثورة سنة ١٨٣٠ فخصها بفصل من «تخليص الابريز» مبيناً أسبابها، مبدياً اعجابه بإباء الفرنسيين وحرصهم على حريتهم، وتوصلهم إلى اختيار ملكهم[2]. فيحس القارىء بأن الطهطاوي سلم بحق الشعب في اختيار ممثليه، ومحاسبتهم على أعمالهم، والثورة عليهم إذا أهملوا واجباتهم أو نقضوا القوانين. إلا أن هذا الموقف تغير في «مناهج الألباب» ولعل الحكم الأوتقراطي في مصر، وما أصاب الطهطاوي حين نفاه عباس، هو الذي جعله يخفف من غلواء حماسته. فآن عرض لموقف الشعب من الحاكم الذي يرفض أن يتقيد بالقوانين صرّح بأن «عليهم الطاعة الكاملة له لقوله تعالى: أطيعوا الـرسول وأولي الأمر منكم»[3]. وإن بدر من ولي الأمر ما يسيء إلى الرعية «صبروا إلى أن يفتح الله لهم باب هدايته للخير»[4]. فالطهطاوي يحث الرعية على الاستسلام لمشيئة ولي الأمر، وان أساء، وهذه النظرة تقليدية ولو أن بعض المفكرين الفرنسيين أنفسهم لم يكونوا شديدي الحماسة للثورة، ومنهم السان سيمونيون الذين ألمعنا إلى أثرهم في تفكير رفاعة. وعليه عاد الطهطاوي إلى الايمان القديم بأن الملك «خليفة الله في أرضه، وحسابه على ربه، فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه». ثم زاد «وإذا فعل الملك ما لا يوافق لامته نفسه»[5]. وبذلك لا يكون الملك مسؤولاً إلا أمام الله وضميره. وحتى حين أضاف الطهطاوي أن الرأي العمومي «قد يحاسب الملك أيضاً» بيّن أنها لا تكون سوى «محاسبة معنوية... فإن الملوك يستحيون من اللوم العمومي»[6].

ولكن لويس عوض يقول: «إن اسقاط المسؤولية عن الملك أو رئيس الدولة

---

(١) أقوم المسالك، ٣٢.
(٢) تخليص الابريز، ١٦٢.
(٣) مناهج الألباب، ٥٦٨.
(٤) المرجع نفسه، ٣٦٩.
(٥) المرجع نفسه، ٣٥٤.
(٦) المرجع نفسه، ٣٥٥.

ليس منافياً للفكرة الديمقراطية، ففي بعض أشكال النظام الديمقراطي، كالملكية المقيدة، حيث ينص على أن الملك فوق القانون، تسقط المسؤولية عن الملك بوصفه «آلة» لا عمل لها إلا تنفيذ القوانين، والفقه الدستوري الذي تستند إليه هذه النظرية في الديمقراطية أكثره نابع من كتاب مونتسكيو العظيم «روح القوانين»[١]. ويستنتج عوض أن هذا هو موقف الطهطاوي أيضاً لأن رفاعة أكد أن «الملك يتقلد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين»[٢]. وبذلك يكون قد «نقل سلطة السيادة من الملك ومن الشعب إلى طرف ثالث معنوي، هو القانون الذي جعل منه سيداً على الملك والشعب جميعاً». وعليه لا يظن لويس عوض أن الطهطاوي قد عنى فعلاً أن الملك خليفة الله على الأرض[٣].

قد يكون الطهطاوي متأثراً بمونتسكيو، كما أشار عوض، إلا أن رفاعة وجد في هذا الموقف ما يوافق الفكر السياسي التقليدي أيضاً، إذ اعتبر أن الشريعة منزلة ومهمة الخليفة هي الحفاظ على الدين وتنفيذ الأحكام الشرعية. ولا يسعنا أن نوافق عوض تماماً في أن الطهطاوي لم يعن فعلاً أن الملك خليفة الله على الأرض، وقد لخص وظيفة الولاة بأنها «حفظ الشريعة على الأمة واحياء السنة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[٤].

ونعلل التذبذب في فكر رفاعة بالصراع بين مفاهيمه التقليدية القديمة والمبادىء السياسية الحديثة التي شاهدها في الغرب. ثم إن رفاعة لم يتمكن من الاهتداء إلى مذهب سياسي متماسك يزيل هذه المتناقضات أو يوفق بينها. وهذا أصل التضارب في آرائه السياسية، على ما نرجح.

أما خير الدين التونسي فاختلف موقفه عن موقف الطهطاوي من حق الشعب في محاسبة الملك والثورة عليه. فقد أعجب خير الدين بالدستورين الفرنسي والانكليزي لأنهما منحا الرعية حرية الاجتماع والطبع والنشر والتعبير عن الرأي

---

(١) عوض، المؤثرات الأجنبية، ١٦٩.
(٢) مناهج الألبا، ٣٥٣.
(٣) المؤثرات الأجنبية، ١٧١ ـ ١٧٢.
(٤) مناهج الألباب، ٣٤٣.

«ولو تضمن الاعتراض على سيرة الدولة ومجالسها»[1]. وإذ قارن بين فرنسا ما قبل الثورة والتغيير الذي طرأ عليها بعدها، نستنتج أنه أيد الثورة على الحاكم المستبد الظالم، لأن في ذلك ما «يغير المنكر» ويحقق «الخير العام» على حد تعبيره[2].

ولم يغير خير الدين موقفه من الثورة حين نشبت في بلاد اسلامية. فقد كان في الأستانة حين اندلعت ثورة عرابي (حزيران ١٨٨٢)، فأكد خير الدين أن ثورة المصريين على الخديوي توفيق (١٨٧٩ ـ ١٨٩٢) كانت «تحاول أن تحول دون خراب مصر. وإنهم في رأيي مخلصون للخلافة ولكنهم يطالبون بتحسين مصيرهم. . . ولذا فإنهم لا يخالفون الشريعة على الاطلاق. وعليه لا يمكننا، من الوجهة الدينية، أن نعتبرهم عصاة. وعلى كل، هل نستطيع أن نتهم شعباً بالعصيان لأنه يطالب بوضع حد للمظالم التي نعرفها؟»[3]. ونتيجة لهذا الموقف الليبرالي من حق الشعب في الحرية رفض خير الدين أن يوقع المضبطة الوزارية التي اعتبرت عرابي ورفاقه عصاة خارجين عن القانون[4].

فإن كان خير الدين قد اتفق مع رفاعة في أن الحكومة تحدث التطور والتغيير في التاريخ، فإنه اختلف عنه وعن التفكير السياسي التقليدي في اعتباره ثورة الشعب وسيلة أخرى لاحداث هذا التغيير. ولكن ذلك لا يعني أن خير الدين دعا إلى الثورة، بل إنه قال بالتطور التدريجي نحو الاصلاح على غرار ما رأى في أوروبا عصره.

وأياً ما كانت رواسب الفكر التقليدي في آراء خير الدين السياسية، فإنها أكثر تحرراً وتقدمية من آراء الطهطاوي، سواء في ايجابها المشورة، أم في

---

(١) أقوم المسالك، ٧٥. راجع كذلك ص ٢١٠.

(٢) المرجع نفسه، ١٢٢ ـ ١٢٤. راجع كذلك موقفه من الثورة الانكليزية على جاك الثاني، أقوم المسالك، ١٨٦. ونلاحظ أن خير الدين يسمي الثورة «ثورة» أو «انقلاباً» لا «فتنة» على غرار الطهطاوي.

(٣) «A mes Enfants», Rev. Tun., N° 19-20 (1934), p. 376.

(٤) Ibid, p. 378.

مطالبتها بوزارة مستقلة مسؤولة، أم في منحها الوزراء والنواب والشعب حق محاسبة الملك وانتقاده وخلعه إذا اقتضى الأمر ذلك[١]. وقد يكون السبب في هذا الاختلاف بين رفاعة وخير الدين، أولاً، ما بينهما من فارق التربية، إذ كانت تربية رفاعة أزهرية خالصة فيما تلقى خير الدين، فوق تربيته الدينية، تربية عسكرية وسياسية. وبينهما فارق البيئة أيضاً: فقد اضطر الطهطاوي إلى مراعاة الحكم الاوتقراطي في مصر، ولم يكن لباي تونس مثل هذه السلطة أيام خير الدين، بدليل ما كان للوزير مصطفى خزنة دار من نفوذ سياسي واقتصادي[٢]. وربما كان خير الدين أجرأ من رفاعة في التعبير عن آرائه والتمسك بها، وقد كانت هذه الصلابة سبب استقالته من الوزارة في تونس[٢]، ثم في الآستانة[٣].

أما الشدياق فلم يبال كثيراً بنظم الحكم في أوروبا، وحين التفت إليها قيمها تقييماً أخلاقياً لا سياسياً، ولم يقرنها بنضال الشعب من أجل الحرية والمساواة، بل بفكرة العدالة بمعناها القانوني. فرأى، مثلاً، أن مظاهر العدل التي شاهدها في انكلترة جاءت نتيجة اختصاص الموظفين كل بعمله، ومعرفتهم واجباتهم وحقوقهم[٤]، ولم يبين أن هذه العدالة كانت ثمرة صراع طويل بين سلطة حاكمة مستبدة وشعب قيدها تدريجياً. وعليه استنتج الشدياق أن مظاهر الظلم في الشرق ناجمة عن أن الشرقيين لا يعرفون حقوقهم وواجباتهم، ويتدخلون في ما لا يعنيهم[٥].

وتحدث الشدياق عن دور مجالس النواب (أو دواوين المشورة على حد تعبيره) في تنظيم الحياة السياسية في انكلترة، في معرض كلامه على وفاء

---

(١) ونزداد احساساً بموقف رفاعة التقليدي بعد أن نقرأ في «مناهج الألباب» ص ٤٤٣ أنه اطلع على كتاب «أقوم المسالك» وأعجب به كل الاعجاب. إلا أن محتوياته السياسية لم تؤثر فيه كثيراً، على ما يبدو.

(٢) Khéredine, «A mes Enfants», Rev. Tun., N° 18 (1934), p. 187.

(٣) Khéredine, «Mon Programme», Rev. Tun., N° 21 (1935), p. 55.

(٤) كشف المخبا، ١٤٦، ١٤٨، ١٥١.

(٥) المرجع نفسه، ١٥١.

الانكليز بالوعد واستقامة خلقهم، فبقدر ما يهون على الانكليز «ارتجال المقال يصعب عليهم ارتجال الفعال. حتى أن ديوان المشورة لا يبت شيئاً إلا بعد استفراغ الكلام فيه... وإنما المراد أنهم لا يعدون بشيء لا نية لهم على وفائه، كما يحدث في بلادنا»[1]. وربما كان الشدياق متأثراً هنا أيضاً بآراء لادلو وموريس وكنغزلي وغيرهم من الاشتراكيين المسيحيين الذين انتشرت آراؤهم بين رجال الكنيسة الانجيلية، وقد كان الشدياق على اتصال بالقسس أثناء تعريبه التوراة في انكلترة. فقد آمن لادلو «أن الديموقراطية لا تعني أن يطلق العنان لأنانية الناس، بل أن تضبط الأمة نفسها، وأن تحكم نفسها كما لو كانت رجلاً واحداً، حكماً حكيماً عادلاً يرعاه الله... ولا يحكم الفرد نفسه فقط عندما يتحرر من سلطة الآخرين... بل عندما يتحرر من سيطرة رغباته وشهواته، ولا يكفي أن يتحرر من السلطة الأولى»[2].

وعليه لا نستغرب أن يتذبذب الشدياق في موقفه من حق الشعب في الثورة، ولكن الأسباب تختلف عما وجدناه وراء تذبذب الطهطاوي. فمن جهة أعجب الشدياق بحق الشعب الانكليزي في التعبير عن الرأي وانتقاد الملكة نفسها[3]، وأكد أن الثورة الفرنسية «كانت مسببة عن ولاة أمور فرنسا... فإنهم لعتوهم وشططهم كانوا يحملون الناس على خلع الطاعة لهم»[4]. وملوك فرنسا حرموا الرعية الكثير «من الحقوق التي يتمتع بها غيرهم، ولهذا كان الفرنسيس يقومون عليهم ويتبدلون حكومتهم القاهرة بالحكومة الجمهورية لاعتقادهم أن الشر كله جاء من الملكية»[5]. ولاحظ الشدياق ما ناله الشعب الفرنسي نتيجة

---

(١) المرجع نفسه، ١٤٩.

(٢) Raven, Christian Socialism, p. 63

ولكن فيما آمن لادلو بالنضال السياسي أيضاً أغفله الشدياق على غرار ما أغفله رفاق لادلو من الاشتراكيين المسيحيين، أمثال موريس وكنغزلي. وقد شغلهم اصلاح الأفراد أكثر من الاصلاح السياسي. المرجع نفسه، ١١٣.

(٣) كشف المخبا، ٣٥٣.

(٤) كنز الرغائب، ٢: ٧٦.

(٥) المرجع نفسه، ٢: ٧٧.

ثورته، وان لم يصرّح بذلك: فقد أكد مراراً أن من مآخذه الرئيسة على لندن أن كل شيء فيها «جعل لحظ الكبراء»[1]. وترك التعليم والمرافق العامة في يد الأفراد، مما جعل مدينة لندن مشوهة وقذرة[2]، والتعليم غالياً ونادراً، والجهل منتشراً، على نقيض ما شاهده في فرنسا، حيث ضؤل التفاوت الطبقي[3]، وأدارت الدولة المدارس والمؤسسات والمصالح العامة، فكان حظ الفرنسيين من العلم والمال أوفر[4]. فنستنتج شعوره بأن للثورة حسنات، وان لم يؤيد حق الشعب في الثورة.

فالشدياق سمى الثورة الفرنسية «فتنة» أو «شغباً».[5] وان أشار إلى نتائجها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فقد نوّه أيضاً بالمساوىء الخلقية التي كانت الثورة سببها، في رأيه: «إن الفتن والمعامع التي وقعت في فرنسا، ولا سيما فتنة ١٧٩٢ قد غيرت كثيراً من أخلاق هذا الجيل، فما يقال عنهم من البشاشة والأنس والاحتفاء بالغريب فليس على اطلاقه»[6]. وكان الشدياق في باريس ابان ثورة ١٨٤٨[7]، ولكنه لم يصفها على الاطلاق، على نقيض الطهطاوي الذي أسهب في وصف ثورة ١٨٣٠. وحين اندلعت ثورة ١٨٧١ في باريس تهجم عليها الشدياق تهجماً عنيفاً في «جوائبه» ووصف في مقالات عدة[8] ما اقترفه الباريسيون من جرائم قتل ونهب وتعد وغير ذلك من «الأفعال الفظيعة... واني من أشد المنكرين على هؤلاء العتاة تواطؤهم على مشاركة الأغنياء في أموالهم وأملاكهم»[9]. ثم طبع في «الجوائب» «صورة المنشور الذي صدر من الباب

---

(١) كشف المخبا، ٣٤٣، مثلا.
(٢) المرجع نفسه، ٣٤١.
(٣) المرجع نفسه، ٢٧٢.
(٤) المرجع نفسه، ٢٢٨ و٢٧٣، مثلا.
(٥) المرجع نفسه، ٢٢٧، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٧٥، مثلا.
(٦) المرجع نفسه، ٢٧٥. وهذا يناقض ما ذهب إليه رفاعة في «تخليص الابريز»، ٥٠.
(٧) كشف المخبا، ٧١.
(٨) كنز الرغائب، ٢: ٢٠٢ - ٢٢٦.
(٩) المرجع نفسه، ٢: ١٩٤.

العالي باعلان عصيان عرابي باشا لاثارته نار الفتنة في وادي النيل. فكان ذلك سبباً لانكسار عرابي وسقوط اعتباره من عيون المسلمين عامة والمصريين خاصة»[1]. فاتخذ الشدياق من ثورة عرابي موقفاً يناقض تماماً موقف خير الدين منها.

قد تكون دواع سياسية، بريطانية أو عثمانية، هي التي جعلت الشدياق يتخذ هذا الموقف من ثورة عرابي، أو لعله كتب فيها ما كتب مقابل رشوة قبضها[2]. وقد يكون من المحتمل أنه تأثر بالاشتراكيين المسيحيين في موقفه من الثورة أيضاً. فقد نقم مثلهم على الفقر والظلم في المجتمع، إلا أنهم آمنوا بالمحبة، أساس المسيحية، ورأوا أن التعاون الذي هو مبدأ الاشتراكية هو تطبيق المحبة على التنظيم الصناعي. فكان من الطبيعي أن يتخذوا موقفاً عدائياً من الثورة ومن كل مقاومة عنيفة حاولت بها الطبقات العاملة أن تحد من سلطة المستثمرين[3].

وليس بين رحالينا الأربعة من تبنى الحرية السياسية كاملة غير مشروطة سوى مراش. أنه آمن بالحرية والمساواة السياسيتين كما طالبت بها الثورة الفرنسية، فرأى أن من حق الشعب كله أن يشترك في الحكم، كما رأى أن الحكم لا يستقر على أسس ثابتة قوية إلا إذا قام على التمثيل الشعبي: «لماذا يوجد حق لأصوات الأغنياء فترن في قاعات السياسة، ولا يوجد هذا الحق لأصوات بقية الشعب الذين هم الجانب الأكبر والأهم، والذين بواسطتهم تقوم سطوة الممالك وقوات الملوك، وعليهم يتوقف مدار السياسات»[4].

---

(١) طرازي، تاريخ الصحافة العربية، ١: ٦٢.

(٢) يذكر طرازي أن الشدياق قبض ثمن ذلك ألف ليرة انكليزية من السفارة البريطانية. تاريخ الصحافة العربية، ١: ١٢. فسواء صدق هذا الخبر أم لا، فإن معاداة الشدياق للثورة العرابية متفقة مع موقفه من الثورة اجمالاً، كما أنها متفقة مع صداقته للأسرة العلوية. يقول طرازي: حين عزل اسماعيل رفض الشدياق أن ينشر في «جوائبه» ما يسيء إلى الخديوي المخلوع، بل نشر فيه مقالاً رائعاً بعنوان «سفاهة الحقيقة» مما جعل الحكومة العثمانية تغلق «الجوائب» ستة أشهر. تاريخ الصحافة العربية، ١: ٦١.

(٣) Raven, Christian Socialism, pp. 113-114

(٤) غابة الحق، ٣٩ ـ ٤٠.

وترتب على ذلك أن يؤمن مراش بحرية الفكر وانتقاد الشر، في المجتمع كان أو في الحكام[1]. فالحاكم، في نظره، مسؤول، إذاً، أمام الشعب. ولكن مراش خطا خطوة أبعد من خير الدين حين دعا إلى الثورة على الظلم، ولم يكتف بتأييدها، على غرار أديبنا التونسي. كان مراش رومنطي النزعة، يقول بأن الانسان في حالته الطبيعية صالح حر، وأنه قد حرم هذه الحرية الطبيعية بسبب عوامل خارجية. فرأى مع مونتسكيو أنه يستطيع أن يدرك الحرية ثانية «بفرض شرائع وقوانين جديدة» يُكرَه الحكام الظالمون على تطبيقها[2]. وفي هذا كان موقف مراش كموقف الطهطاوي وخير الدين. أما إذا رفض الحكام الظالمون التقيد بهذه القوانين فيرى مراش أن الثورة وحدها تقضي على الظلم: «لكون الدخول في أحكام دولة الخشونة والبربرية يفسد أحوال البشر وينثر نظام جمعيتهم نازعاً عنهم كل الصفات الحميدة والسلوك السليم، وذلك هو الأمر الذي لا يوجد أضر منه لمملكة التمدن والصلاح، وجب علينا، دفعاً لوقوع البلبال والوبال فيما بين رعايانا، أن نثور على تلك الدولة الأبقة، التي إذا لم تمح آثارها لم تقم حرية الانسان المطلوبة أصلاً»[3]. فعلى الرغم من إيمان مراش بالمحبة المسيحية والسلم واستنكاره الحروب وسفك الدماء[4] فقد أكد «أنه يوجد في طريق الانسان كثير من الموانع التي لا يمكن الحصول على رفعها إلا بسفك الدم»[5]. وعلى رأس هذه الموانع: العبودية، فان المحاربة وسفك الدماء من أجل الحرية ضرورية لأن الظلم والعبودية و«تسلط القبائل الأجنبية علينا... يفعل الخراب أكثر مما تفعله الحروب»[6].

فنحن مع مراش بعيدون كل البعد عن رحالينا الثلاثة الآخرين. أنكر رفاعة والشدياق حق الشعوب في الثورة، ولو حرموا حقوقهم في الحياة. وان برر خير

(١) المرجع نفسه، ٨٤.
(٢) المرجع نفسه، ٧.
(٣) المرجع نفسه، ٢١.
(٤) المرجع نفسه، ١١.
(٥) المرجع نفسه، ١٠.
(٦) المرجع نفسه، ١٢.

الدين الثورة، فإنه لم يحرّض عليها. أما مراش فقد كان مشبعاً بروح الرومنطيين الثورية، وايمانهم بحرية الفرد، فرأى أن الثورة هي الطريق الوحيد للتخلص من العبودية، سواء فرضتها السلطات الداخلية أم الدول الاجنبية، ولم يكن في تربيته أو ثقافته أو علاقاته الرسمية ما يزعزع هذا الايمان.

ج ـ الشريعة والقانون

القانون ونظام الحكم لا ينفصمان، وبما أن الدولة الاسلامية تستمد شرائعها من القرآن، كان سن القوانين، وهو جزء كبير من العمل السياسي، خارجاً عن صلاحيات الحاكم. ولكن تطوّر المجتمع الاسلامي غب الفتوحات، فاتسع مفهوم المسلمين للشريعة. ففي تطوير السنن استند فقهاء المذاهب المختلفة إلى القرآن والحديث والسنة والاجماع والقياس والعرف والاستحسان والاستصلاح والرأي[1]، ومنح الحاكم حق الاجتهاد في تأويل الشرع تأويلاً يشمل كل ما تترتب عليه وظيفته «فإن لم تكن مقدرة بالشرع كان تعزيزاً يجتهد فيه ولي الأمر»[2] مراعياً في ذلك المصلحة العامة، ولولا هذا الحق لما استطاع الحاكم أن يحافظ على سلطته ويعمل لخير الأمة. ومع أن المتشددين من فقهاء السنة لم يروا هذا الرأي على الاطلاق[3]، إلا أنه ترك في مفكري النهضة صدى بعيداً.

كان من الطبيعي أن تشغل مشكلة القانون والشريعة رحالتينا المسلمين أكثر من المسيحيين. فقد لاحظ الطهطاوي وخير الدين أن القانون الأوروبي يختلف عن الشريعة الاسلامية في أنه من وضع العقل البشري، ويتغير بتغير العصور والبلاد. فالقوانين الفرنسية، مثلاً، «ليست مستنبطة من الكتب السماوية، إنما

---

(١) في تطور الفقه الاسلامي منذ عصر النبي حتى الدولة العثمانية، راجع:
صبحي المحمصاني، الأوضاع التشريعية في الدول العربية، ٨١ ـ ١٨٧.
D. B. Macdonald, Development of Muslim Theology, Jurisprudence & Constitutional Theory, pp. 65-117

(٢) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ٣٩. راجع كذلك ص ٣٢ و ٦٩.
(٣) حوراني، الفكر العربي، ٣٤.

هي مأخوذة من قوانين أخر غالبها سياسية، وهي مختلفة بالكلية عن الشرائع، وليست قارة الفروع، ويقال لها الحقوق الفرنساوية، أي حقوق الفرنساوية بعضهم على بعض. ذلك لأن الحقوق عند الافرنج مختلفة»[1].

ولكن كلاً من رفاعة وخير الدين رأى أن هذا القانون الذي استنبطه العقل البشري قد ضمن للغربيين العدل والسعادة والنجاح والغنى والتمدن «مع أن غالب ما فيه ليس من كتاب الله تعالى ولا في سنة رسوله»[2]. فلم يجدا في الواقع فارقاً بين الشرائع السماوية والقوانين السياسية ما دام هدفها جميعاً هو المصلحة العامة. وكأنهما أحسّا بامكانية الفصل بين السياسة والدين، وبأن القوانين الوضعية تستطيع أن تحقق حكماً صالحاً عادلاً يوصل الشعب إلى الغنى والحضارة والسعادة، ويعمل على المصلحة العامة. فقد قال خير الدين، مثلاً: «فبهذه القوانين حصل للأمة الانكليزية من المعارف والعمران وأنواع التمدن ما صارت به جزيرتهم كأحسن البساتين»[3]. إلا أنهما لم يطالبا لبلادهما بقوانين كالأوروبية استنبطها العقل حين رأيا حاجة المسلمين إلى شرائع جديدة مناسبة للعصر الجديد، بل آمنا بامكانية تغيير القوانين وتطويرها ضمن اطار الاسلام، فقال خير الدين: «إن من المهم وضع قوانين جديدة مؤسسة على القواعد الشرعية المشيدة»[4] وذلك لأن «الشريعة لا تنسخها تقلبات الدهور»[5]. فقد آمنا ايمان القدامى بأن حقائق الشريعة ثابتة تستوعب كل ما في الوجود، فأكد الطهطاوي «ان بحر الشريعة الغراء لم يغادر من أمهات المسائل صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها وأحياها بالسقي والري. . . ولم تخرج الأحكام السياسية عن المذاهب الشرعية لا على سبيل التهاون ولا على سبيل الشذوذ، بل سارت على مشاعب المذاهب لمجاراة مجريات النوازل والنوائب»[6].

---

(١) تخليص الأبريز، ٧٧. وأورد خير الدين قولاً مماثلاً في أقوم المسالك، ١٢، ٤٥، ٢٢٠، ٢٥٥.

(٢) تخليص الابريز، ٦٦، وراجع ما يشبه ذلك في أقوم المسالك، ٤٥، ٧٧.

(٣) أقوم المسالك، ٢٠٢.

(٤) المرجع نفسه، ٩٣.

(٥) المرجع نفسه، ٤٢.

(٦) مناهج الألباب، ٣٨٧ ـ ٢٨٨.

وعليه آمنا بأن الشريعة قابلة لتطوير لا نهاية له، وليتحقق ذلك التطوير أجاز رفاعة الرجوع إلى أي المذاهب الفقهية الأربعة والاجتهادات المختلفة حسب مقتضى الحاجة[1]. فهو شافعي ولكنه يلجأ إلى المذهب الحنفي، مثلاً، في سن قانون الضرائب على الطريقة الغربية[2]. وفي رأيه أن المذاهب الفقهية الأربعة واجتهادات الفقهاء الآخرين قد كفلت أن يجد المسلم في شريعته كل ما يحتاج إليه.

وكان خير الدين هنا أيضاً أكثر تحرراً من الطهطاوي. فقد دعا إلى الاجتهاد في تأويل الشرع حتى من غير التمسك بالمذاهب الفقهية، ما دامت غاية المجتهد أن يخدم الصالح العام. وهو يفسر الشريعة تفسيراً مستقى من الفقهاء الحنبليين والحنفيين المتأخرين، فينكر أن تكون قانوناً محدداً يأمر الفرد والحكومة بما وجب القيام به، وينهي عن كل ما لم يأمر به؛ بل يعرفها، نقلاً عن الشيخ الحنفي سيدي محمد بيرم الأول (ت ١٨٢٥) بأنها «ما يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به الوحي»[3]. فالشريعة تجيز كل ما لم تنه عنه صراحة، إذا اقتضته المصلحة العامة، وفي ذلك يعتمد خير الدين ما قاله ابن قيم الجوزية الفقيه الحنبلي (ت ١٣٥٦ م) عن ابن عقيل «مخاطباً لمن قال لا سياسة إلا ما وافق الشرع: ان أردت بقولك «إلا ما وافق الشرع» أي لم يخالف ما نطق به الشرع، فصحيح. وان أردت «لا سياسة إلا ما نطبق به الشرع» فغلط وتغليط للصحابة رضي الله عنهم»[4]. وعليه رأى خير الدين أنه يمكن تطوير السياسة الشرعية تطويراً لا حدّ له، وقد «عدّ ابن القيم من الجهل والغلط الفاحش توهم أن الشريعة المطهرة قاصرة عن سياسة الأمة ومصالحها»[5].

وان لم يشغل الشدياق ومراش قضية الشريعة وامكانية استنباط القوانين

---

(١) المرجع نفسه، ٣٨٨.
(٢) تخليص الابريز، ٧٣.
(٣) أقوم المسالك، ٤٢.
(٤) المرجع نفسه، ٤٢.
(٥) المرجع نفسه، ٤٣.

الجديدة منها، فإنهما قد شعرا أيضاً بحاجة الشرق إلى قوانين تناسب تطور الحياة. وقد دافع الشدياق عن تنظيمات الدولة العثمانية دفاع المسلم المؤمن حين أكد أنها «ليست مخالفة لنصوص الشرع الشريف». وان ما استلزمها هو احتكاك المسلمين بالبلاد الأجنبية واستبداد الافرنج بالتجارة والصناعة في الشرق، فكان لا بدّ من «تنظيم قوانين... تلتئم بها دولة الاسلام مع سائر الدول بالنظر إلى هذه الأمور الدنيوية والمصالح السياسية، لا بالنظر إلى المعتقد والآراء الدينية»[1]. ولكن ما يهمنا من هذا الرأي هو أن الشدياق قد فصل الدين عن التشريع وميّز بينهما تمييز المسيحي، لا المسلم الذي تكوّن الشريعة جزءاً من دينه، فلا يتصور النظر إلى أي تحويل تشريعي إلا من خلال تشريعه الديني.

أما مراش، فلم يحوجه دينه ولا وظيفته إلى البحث في تطور الشريعة، وقد كان القانون بالنسبة إليه ما وضعه البشر، لا ما استلهموه من عل، فرأى مثيل ما رأى مونتسكيو وغيره من فلاسفة أوروبا أن من أسس المدنية مطابقة القوانين لما يقتضيه واقع الحال، فرفض القوانين العامة الثابتة، ورأى أن كل حالة تستلزم قانوناً خاصاً، وأن هذه القوانين ينبغي أن تتطور بتطور الأحداث، مراعية أبداً الصالح العام[2] الذي رمى إليه رفاعة وخير الدين أيضاً.

إلا أنه توجب على الطهطاوي وخير الدين أن يبينا أن قوانين المدنية الغربية التي وجداها صالحة ومفيدة لا تناقض الاسلام، بل انها في الواقع نظم وتقاليد اسلامية. «فإن الذي جاء به الاسلام من الأصول والأحكام هو الذي مدّن بلاد الدنيا على الاطلاق... وجميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهل باقي الأمم المتمدنة اليها وجعلوها أساساً لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم قل أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات. فما يسمى عندنا بعلم أصول الفقه يسمى ما يشبهه عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية. وما نسميه بالعدل والاحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية»[3]. وهكذا

---

(١) كنز الرغائب، ١: ١٧٥.
(٢) غابة الحق، ٣٩ ـ ٤٠.
(٣) المرشد الأمين، ١٢٤ ـ ١٢٥.

أكد خير الدين أيضاً أن الشريعة الاسلامية مثل أعلى في العدالة طالما طمح إلى إدراكه رجال مبرزون في القانون الأوروبي[١].

وبذلك حاول الطهطاوي وخير الدين أن يزيلا الفوارق بين القوانين الغربية المستنبطة من العلم والعقل، والشريعة الاسلامية المنزلة. ورفضا أن يريا ما قد يكون بينهما من تناقض أحياناً. ولنا على ذلك شاهد في قول رفاعة إن كتب الفقه الاسلامية بوّبت «للمعاملات الشرعية أبواباً مستوعبة للأحكام التجارية كالشركة والمضاربة والقرض والمخابرة والعارية والصلح وغير ذلك. ولا شك أن قوانين المعاملات الأوروباوية مستنبطة منها»[٢]. فإن تكوين خير الدين ورفاعة الديني قد استرجعهما إليه فجعلا التشريع الديني منطلقاً ومصباً لمحاولات العقل والعلم ومنجزات الحضارة، على أن يكون الاجتهاد سبيلاً إلى التطوير الذي لا نهاية له.

وبما أن الاجتهاد مهمة العلماء بالدرجة الأولى، نجد أن رفاعة طالب بتطوير مناهج الأزهر، والمام العلماء بالعلوم الحديثة ليتسنى لهم تفسير الشريعة على ضوء حاجات العصر الحديث[٣]. واعتبر خير الدين أن «مخالطة العلماء لرجال السياسة بقصد التعاضد على القصد المذكور من أهم الواجبات شرعاً لعموم المصلحة وشدة مدخلية الخلطة المذكورة في اطلاع العلماء على الحوادث التي تتوقف ادارة الشريعة على معرفتها»[٤]. فلا بدّ من تعاون رجال السياسة وفقهاء الدين «فرجال السياسة يدركون المصالح ومناشىء الضرر، والعلماء يطبقون العمل بمقتضاها على أصول الشريعة»[٥]. ولكن هذا يقتضي أن يكون العلماء على اتصال بروح العصر، ولذا انتقد خير الدين العالم الذي «يختار العزلة» أو ذلك الذي يصرف حياته في الأبحاث الدينية النظرية معرضاً عن «استكشاف الحوادث الداخلية... ومعرفة الخارجية»[٦]. وتهجم الطهطاوي

---

(١) Khérédine. «Mon Programme». Rev. Tun., N° 21 (1935). p. 65

(٢) مناهج الألباب، ١٦٢.

(٣) المرجع نفسه، ٣٧٢ ـ ٣٧٦.

(٤) أقوم المسالك، ٤١.

(٥) المرجع نفسه، ٤١.

(٦) المرجع نفسه، ٣.

تهجماً عنيفاً على شيوخ الطرق الصوفية[1].

إلا أن الطهطاوي وخير الدين منحا الوالي أيضاً حق «تقنين القوانين» ووضع سنن جديدة إذا كانت في سبيل النفع العمومي[2]. وفي عهد اسماعيل أسهم رفاعة في ترجمة القانون المدني الفرنسي إلى العربية ليكون أساس القانون المصري الحديث. وسن خير الدين قوانين جديدة للجمارك والضرائب واصلاح القضاء حين كان وزيراً أولاً في تونس[3]. ولكنهما لم يلتفتا إلى ما قد يكون بين هذه القوانين الجديدة والشريعة من مفارقات وتناقض، وما قد ينجم عن ذلك من مشكلات. ولعل السبب في اغفالهما ذلك أن عصرهما لم يثر هذه المشكلة، إذ كانت السنن الجديدة التي سنها محمد علي واسماعيل وخير الدين قوانين اقتصادية وادارية قلما نبهت الشريعة الاسلامية اليها. ولم يتناول اصلاحهم هيئات المجتمع الأساسية، أو الأحوال الشخصية التي تعيرها الشريعة اهتماماً كبيراً.

---

(١) المرشد الأمين، ٣٢.

(٢) مناهج الألباب، ١٦٣. أقوم المسالك، ٤٠.

(٣) Khéredine, «A mes Enfants», Rev. Tun., N° 18 (1934), p. 198

٣ ـ الصراع في الفكر الاقتصادي

أ ـ التطور الاقتصادي

وصف الرحالون مظاهر الثروة التي شاهدوها في أوروبا، فقد عقد الطهطاوي فصلاً كاملاً من «تخليص الأبريز» حول «كسب مدينة باريس ومهارتها» متكلماً عن الصناعة والتجارة وطرق المواصلات، وانها السبب الرئيسي في غنى الفرنسيين. وهذا ما بينه خير الدين أيضاً في الفصل الثالث من الباب الأول من «أقوم المسالك»[١] والشدياق في صفحات عديدة من «كشف المخبا» حيث أثبت الاحصاءات المتعلقة بالانتاج الزراعي[٢] والصناعي[٣] والتجاري[٤] والمعادن[٥] والمواصلات[٦] والبرق والبريد[٧] في انكلترة. وهكذا أيضاً وصف مراش الأسواق والمصانع وطرق المواصلات في باريس[٨] ليؤكد أن «لا حياة إلا في المال، ولا عيشة إلا مع الغنى»[٩].

وعليه أحسوا بأن المدنية تستند إلى أساس اقتصادي مادي لا بد منه، قوامه

---

(١) أقوم المسالك، ١٣٤ ـ ١٣٦، ١٦٤ ـ ١٦٩. وفي كل باب من أبواب الكتاب عرض خير الدين للثروة الزراعية والصناعية والتجارية في ممالك أوروبا الأخرى.

(٢) كشف المخبا، ٧٨ ـ ٨٢، ٢٩٠، ٢٩٢.

(٣) المرجع نفسه، ٩٥، ٢٠٠ ـ ٢٠٤، ٢١٣.

(٤) المرجع نفسه، ٢٠٢، ٢٢٣، ٢٣٢.

(٥) المرجع نفسه، ٩٤ ـ ٩٥، ٩٧ ـ ٩٩، ٢٢٢.

(٦) المرجع نفسه، ٩٩ ـ ١٠٤، ٢٩١، ٢٩٦ ـ ٢٩٧، ٢٩٩، ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

(٧) المرجع نفسه، ١٤٦ ـ ١٤٧، ٢٠٦ ـ ٢٠٩.

(٨) رحلة إلى باريس، ٣١، ٣٣.

(٩) المرجع نفسه، ٣١.

الصناعة والزراعة والتجارة[1]. وقد وجد رفاعة وخير الدين في الاسلام ما يشجع الكسب المادي، فاستخدمه رفاعة لدعم أغراضه[2].

آمن رحالونا بضرورة التغيير والتطوير في المضمار الاقتصادي، نظير ما طالبوا به في السياسة والقانون «فأحوال المنافع العمومية[3] تختلف بتنقل الأحوال وتغير العادات ولا يمكن استيعاب طرق تحسينها وأدوات تمكينها»[4]. والفارق شاسع ما بين هذه النظرة واستسلام الشرقيين في القرن الماضي للقضاء والقدر، وايمانهم بالسكونية المستقرة. فقد تأثر رحالونا هنا بثقة الأوروبيين بالانسان والمستقبل، وشعورهم بان الكمال لن يدرك إذ لا حدّ للتطور والتقدم، فنحن نجد مثل هذا التفاؤل في بعض الفكر الغربي الذي اتصل به رحّالونا، كتاريخ ماكولي الذي قرأه خير الدين[5] أو ايمان السان سيمونيين بدور الصناعة في التقدم الحضاري، أو نظرة الرومنطيين المتفائلة إلى التطور المستقبلي، هذه النظرة التي نجدها عند غوتي (ت ١٨٣٢) وهولدرلين (ت ١٨٤٣) وشلنغ (ت ١٨٥٤) مثلاً، وقد رأينا إلى أي حد تأثر مراش بالرومنطية.

وحين دعا رحّالونا معاصريهم إلى العناية بتطوير الزراعة[6] والصناعة[7] والتجارة[8] وسبل المواصلات[9] في بلادهم، نلاحظ أنهم تأثروا بالآراء العلمية

---

(١) الطهطاوي، مناهج الألباب، ٩. خير الدين، أقوم المسالك، ٥ و ١٧٩. الشدياق، كنز الرغائب، ١: ١٠٦ ـ ١٠٧. مراش، دليل الحرية الانسانية، ٢١ ـ ٢٢. غابة الحق، ٤١ ـ ٤٢.

(٢) مناهج الألباب، ١٦٢.

(٣) أوضح الطهطاوي أنه ترجم industrie الفرنسية بـ «المنافع العمومية». مناهج الألباب، ١٢٩.

(٤) مناهج الألباب، ٢١. وقد أورد خير الدين قولاً مماثلاً في أقوم المسالك، ٥. والشدياق في كنز الرغائب، ١: ١٢١. ومراش في غابة الحق، ٤١ ـ ٤٢.

(٥) أقوم المسالك، ١٩٨. وقد عرف ماكولي بثقته بالتقدم الصناعي والاجتماعي.

(٦) مناهج الألباب، ٢٢٣ ـ ٣٢٣. أقوم المسالك، ٨٠. غابة الحق. ٤٢.

(٧) مناهج الألباب، ٣١٧ ـ ٣١٩. أقوم المسالك، ٦٢ ـ ٦٤. كنز الرغائب، ١: ١٠٦. غابة الحق، ٤١ ـ ٤٢.

(٨) مناهج الألباب، ١٣٤. أقوم المسالك، ٦٠. كنز الرغائب، ١: ٩٨. غابة الحق، ٤١ ـ ٤٢.

(٩) تخليص الابريز، ٢٠٨ ـ ٢٠٩. أقوم المسالك، ٦٢ ـ ٦٤. كنز الرغائب، ١: ٩٥، ٩٨. غابة الحق، ٤١.

الحديثة اذ بينوا أن ما يحدد هذه المنافع وطرق تطويرها هو طبيعة البلاد الجغرافية والمناخية وموقعها، من جهة، وما يبذل من جهود علمية وعملية لتحسينها، من جهة أخرى[١]. ولذلك عني رفاعة بالزراعة، بالدرجة الأولى، وقد كانت «سبباً. . . في غنى أهل مصر» منذ أقدم العصور[٢]. فيما وجه الشدياق اهتمامه الأول إلى التجارة والصناعة[٣]، ولعل لاقامته في انكلترة يداً في ذلك. أما مراش[٤] وخير الدين[٥] فقد اهتما بالزراعة والتجارة والصناعة على السواء، وان كان الأديب الحلبي قد خص التجارة بالقسط الأوفر من عنايته.

وأثناء اقامتهم في أوروبا رأوا أن حاجة التجارة إلى أسواق خارجية جعلت الغرب يحتل عدداً من بلدان افريقية وآسيا. واعجاب الطهطاوي وخير الدين بالأرباح الطائلة التي جنتها أوروبا من هذه البلاد المحتلة[٦] جعلهما يغفلان عن أضرار الاستعمار، بل سمى رفاعة هذا «الفتح» حركة «تقدمية» تجني منها البلاد المفتوحة فوائد جمة، ولو «بالتبعية». ولعله متأثر بسان سيمون الذي أكد قيمة المستعمرات في ترويج الصناعة والتجارة وتدفق الأرباح على البلد المستعمَر[٧]. ولم يكن خطر الاستعمار قد هدّد مصر، بعد، لينبه إليه رفاعة؛ أما خير الدين فنوّه بأن «التمدن الأوروباوي تدفق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار، إلا إذا أخذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق»[٨]. ولكن هذا التنويه لم يقده إلى النقمة على «الفتح» الأوروبي، فاستطاع أن يظهر دوره في تطوير الاقتصاد الغربي من غير أن يبين علاقته بتخلف البلاد المحتلة. ونظن

---

(١) مناهج الألباب، ٢٩٥ ـ ٣٢٢ مثلاً.
(٢) المرجع نفسه، ٢٢٣.
(٣) كنز الرغائب، ١: ٩٧ ـ ٩٨، ١٠٦ ـ ١٠٧، ١٤٣ ـ ١٤٤، ١٤٨ ـ ١٤٩.
(٤) دليل الحرية الانسانية، ١١، ٢٠. غابة الحق، ٤١ ـ ٤٢.
(٥) أقوم المسالك، ١٣٤ ـ ١٣٦، ١٦٤ ـ ١٦٩، مثلا.
(٦) مناهج الألباب، ١٣٤. أقوم المسالك، ٧٨.
(٧) Manuel, The New World of Henri St-Simon, p. 242
(٨) أقوم المسالك: ٥٠.

السبب في ذلك أن خطر الغرب بالنسبة إلى خير الدين كان خطراً سياسياً بالدرجة الأولى[١]، ولم يتنبه إلى ما وراءه من عوامل اقتصادية كانت أساس هذا الخطر.

أما الشدياق فوعى تماماً أضرار «الفتح» الغربي وعلاقته بترويج التجارة[٢]، مع أنه كتب «الساق على الساق» قبل الاحتلال الفرنسي لتونس والانكليزي لمصر. فلعله تنبه إليه مدة اقامته في مالطة، وان لم يشر إليه في «الواسطة في معرفة أحوال مالطة».

لم يجد رحالونا في تطوير الزراعة والصناعة والتجارة ما يناقض تقاليد الشرق، ولكنهم جابهوا جديداً في المؤسسات الاقتصادية التي ترافق النظام الرأسمالي الغربي. فوصف الطهطاوي وخير الدين والشدياق لمواطنيهم شركات التأمين والمصارف[٣]، والشركات الجمعية[٤] (أي المساهمة). وزين الطهطاوي وخير الدين لمعاصريهما فوائد هذه المؤسسات بالنسبة للوطن وبالنسبة للأفراد، تماماً كما تحمّس السان سيمونيون لتأييد الشركات المساهمة التي اعتبروها عاملاً في تطوير المجتمع الصناعي الأمثل[٥]. ولم يقرنا «الفائدة» التي يربحها المساهمون في الشركة، أو أصحاب الودائع المصرفية، بـ «الربا» الذي نهى عنه الاسلام، مع أن الطهطاوي استخدم لفظة «الربا» الإسلامية. بل حاولا أن يبينا أن النظم الاقتصادية الغربية المستحدثة لا تنافي الاسلام. ففيما جرب رفاعة أن يجدها في كتب الفقه نفسها، إذ قال إن «من أمعن النظر في كتب الفقه الإسلامية ظهر له أنها لا تخلو من تنظيم الوسائل النافعة من المنافع العمومية حيث بوّبوا للمعاملات الشرعية أبواباً مستوعبة للأحكام التجارية كالشركة والمضاربة والقرض والمخابرة والعارية والصلح وغير ذلك»[٦]، كان خير الدين أكثر واقعية وتحرراً

---

(١) راجع ما أوردناه ص ٤٢ـ ٤٣، ٤٥ من هذا الكتاب.

(٢) الساق على الساق، ١: ١٧٣. كنز الرغائب، ٢: ٣٢.

(٣) تخليص الابريز، ١١٤ ـ ١١٥. أقوم المسالك، ٧٨ ـ ٧٩. كشف المخبا، ٢٩٩ ـ ٣٠٠، ٣١٧ ـ ٣١٨.

(٤) أقوم المسالك، ٧٧ ـ ٧٨.

(٥) Enfantin, The Doctrine of Saint-Simon, pp. 90-112.

(٦) مناهج الألباب، ١٦٢.

حين دعا بصراحة إلى أخذ النظم الغربية، ولو أنها جديدة، ما دامت لا تخالف الشرع. فموقفه هنا متفق مع نظريته في سبل تطوير الشريعة[1]. قال: «وفي سنن المهتدين للعلامة الشيخ المواق المالكي (ت ١٤٩٢ م) ما نصه: ان ما نهينا عنه من أعمال غيرنا هو ما كان على خلاف مقتضى شرعنا، أما ما فعلوه على وفق الندب أو الايجاب أو الاباحة، فإنا لا نتركه لأجل تعاطيهم اياه، لأن الشرع لم ينه عن التشبه بمن يفعل ما اذن الله فيه»[2]. وعليه شاع خطأ بين المسلمين «أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتيب ينبغي أن يهجر»[3]. أو لم يقل النبي «الحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها»[4]؟.

أسلفنا الاشارة إلى أن الطهطاوي وخير الدين اعتبرا الحكم الصالح السبب في الازدهار الاقتصادي، فلم يفطنا إلى أن الازدهار الاقتصادي هو الذي قوى الطبقة البرجوازية في أوروبا، فكان أن طالبت بالاشتراك في الحكم، ولو أننا لا ننكر أن الحكم الدستوري قد أسهم في تطور البلاد الاقتصادي. غير أن رفاعة وعى شيئاً من ذلك حين نوّه بأن التطور الاقتصادي يستلزم التطور السياسي «فمتى تقدمت المنافع العمومية استلزم ذلك تقدم المنافع السياسية»[5]. إلا أنه ترك للشدياق ومراش الاحساس احساساً واعياً بأن البنية الاقتصادية أساس للبنية السياسية، وان هذه تؤثر في تلك. أدرك الشدياق أن التطور الاقتصادي والغنى عامل أساسي في قوة انكلترة ونفوذها السياسي[6]. ومن ذلك استنتج أن مصالح الدولة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمصالح أصحاب رؤوس الأموال[7]، ولذا يحرصون على الاستقرار السياسي، ولا يهدّده إلا طبقات الشعب المحرومة التي تدفعها فاقتها إلى أن تحاول تغيير الأوضاع السياسية. فالدين الذي تستدينه الدولة من

---

(١) راجع ص ٨١ من هذا الكتاب.
(٢) أقوم المسالك، ٦ ـ ٧.
(٣) المرجع نفسه، ٥.
(٤) المرجع نفسه، ٦.
(٥) مناهج الألباب، ٣٢٨.
(٦) كشف المخبا، ٢٠٤.
(٧) المرجع نفسه، ٣٣٨.

رعاياها «هو من قبيل لجام للرعية يكبحهم عن المعامع والفتن، فإن الدائنين الذين هم بالضرورة وجوه أهل البلاد وأغنياؤها لا يرضون بانقلاب الدول مخافة أن يؤول الحكم إلى الرعاع فيحرموا منه»[١].

ومثله أكد مراش أن الفقر من أهم الأسباب التي تدفع الشعب إلى الثورة وتغيير نظام الحكم[٢].

ولكن بيّن الشدياق أن الحكومة الواعية البعيدة النظر تشجع بدورها النمو الاقتصادي لأنها تستفيد من الضرائب التي تفرضها على الأغنياء، فضلاً عن استفادتها من الأموال التي تستدينها منهم[٣].

ب ـ العمل ورأس المال

حين بحث رحالونا في عوامل النمو الاقتصادي لفت نظرهم نشاط الأوروبيين وحبهم للعمل، وقد أدركوا سببه، وهو أن مجتمعهم صناعي قائم على العمل[٤].

ولكن فيما علّل خير الدين تقدم الغربيين الاقتصادي بما لديهم من نظم سياسية عادلة وتطور علمي[٥]، آمن كل من رفاعة والشدياق ومراش بأن للعمل أيضاً فضلاً أساسياً في وفرة الانتاج[٦]، وكان السان سيمونيون قد أكدوا دور العمل الجوهري في غزارة الانتاج. فإن كنا لا نستطيع أن نجزم بتأثيرهم في مراش، لعدم توفر الدليل، فلعل رفاعة استوحى آراءهم، كما تأثر بهم حين قسّم الأعمال إلى منتجة وغير منتجة، معرفاً كلاً منها، ودافع عن حقوق العمال، مبيناً أن رب

(١) المرجع نفسه، ص ٣٣٨.
(٢) غابة الحق، ٨٢ ـ ٨٣. دليل الحرية الانسانية، ٧.
(٣) كشف المخبا، ١٠٥.
(٤) تخليص الابريز، ٥١، ١١١. أقوم المسالك، ٥. كشف المخبا، ٣٥٨. رحلة إلى باريس، ٣٣ ـ ٣٤.
(٥) أقوم المسالك، ٥، ٨، ٥٦، ٦٠.
(٦) مناهج الألباب، فصول الباب الخامس. كشف المخبا، ٣٥٨، ٣٦٠. الساق على الساق، ٢ : ٢٢٦. كنز الرغائب، ١ : ٩٧، ٩٩. رحلة إلى باريس، ٣٣.

العمل يجني أرباحه من «ثمرة كد» العامل وعرق جبينه»[1]. كذلك دعا إلى «مكننة» الزراعة وزيادة الخبرة الفنية، على غرار ما فعل السان سيمونيون. ولكن حين أراد أن يحث المصريين على حب العمل وجد أن الدين سلاح أقوى من النظريات الاجتماعية والاقتصادية. فاستشهد القرآن والحديث والسيرة النبوية وأقوال الخلفاء ليبين «أن الله يحب العبد المحترف ويبغض الصحيح الفارغ»[2]. وكان الطهطاوي على رأس من تهجم على شيوخ الطرق الصوفية التي كانت آفة من آفات الشرق في عصره، ومن أسباب اخلاد الناس إلى الكسل والاستسلام[3].

أما الشدياق فلعله تأثر في آرائه بالصراع بين مدرسة بنتام (ت ١٨٣٢) الاقتصادية الكلاسيكية الليبرالية والاشتراكية المسيحية، إذ كان هذا الصراع على أشده في الثلث الثاني من القرن التاسع عشر، حين كان الشدياق في انكلترة. لقد دعا الاقتصاديون الليبراليون النفعيون إلى الحرية المطلقة في العمل معتقدين أن ذلك يحقق أوفر كمية من السعادة لأكبر عدد من الناس. ولكن بيّن جون ستيورت مل (ت ١٨٧٣) أن هذه الحرية المطلقة تناقض الحرية الحقيقية إذ لا تسمح بتوزيع نتاج العمل توزيعاً عادلاً[4]. وقامت حركة المسيحية الاشتراكية تنتقد استغلال العمال، وتتهجم تهجماً عنيفاً على سياسة الحرية المطلقة في الصناعة والتجارة، وهذا ما عكسته مؤلفات الشدياق حين كتب، مثلاً «لا فقير أشقى من فقير لندره، كما أنه لا غني أترف من غنيها»[5]. ووصف استثمار الطبقة الغنية لأهل الحرف والصنائع والعمال[6].

وفيما أعجب الطهطاوي وخير الدين ومراش كل الاعجاب بكد الغربيين ونشاطهم[7]، انتقد الشدياق مغالاة الانكليز في العمل[8] وسعيهم الشديد وراء

---

(١) مناهج الألباب، ١٠٤.
(٢) المرجع نفسه، ١١٢ ـ ١٢٨.
(٣) المرشد الأمين، ٣٢.
(٤) سنة ١٨٤٨ نشر مل كتابه Principles of Political Economy
(٥) كشف المخبا، ٣٤٨.
(٦) المرجع نفسه، ١١٤، ٣٤٧.
(٧) تخليص الابريز، ٥١. أقوم المسالك، ٥. رحلة إلى باريس، ٣٣ ـ ٣٤.
(٨) كشف المخبا، ٣٥٨ ـ ٣٦٠. الساق على الساق، ١ : ٣٢.

الكسب، وماديتهم[1]. بل تحامل على المدنية الغربية بكاملها «فلعمر الله ان كان هذا الغش نتيجة التمدن والترقي في العلوم، فللجهل خير، فإن أهل بلادنا، والحمد لله، على جهلهم، ما يعرفون شيئاً من هذه الفنون الكيماوية والأخلاط الغير المتناهية»[2] التي يلجأ إليها التجار الغربيون ليغشوا الزبون ويحصلوا على مزيد من الربح. ويزيد الشدياق أن دخان المصانع أفسد هواء لندرة، وأن «سائر أهل الصنائع يغشون ويموهون.. ويغوون»[2]. فقد تكون نقمة الشدياق متأثرة بالاشتراكية المسيحية[3] ممزوجة بالرومنطية، ولا سيما حين انتقد المدنية الغربية لأنها أبعدت الانسان عن الحياة الطبيعية الصحية القانعة[4]. ولعل الشدياق وجد في هذين التيارين الفكريين ما عزاه عن ألمه لتخلف شرقه العزيز. أولم يقل إنه كان منغص العيش طوال مدة اقامته في انكلترة لأنه كان «دائم التفكر في خلو بلادنا عما عندهم من التمدن والبراعة والتفنن. ثم تعرض لي عوارض من السلوان بأن أهل بلادنا قد اختصوا بأخلاق حسان وكرم يغطي العيوب»[5] فضلاً عن طبيعة بلادهم الخلابة[6].

ج ـ العدالة الاجتماعية

إن قيمة العمل متصلة بالعدالة الاجتماعية. وهنا نلاحظ اختلافاً بين مواقف الرحالين من هذه القضية.

---

(١) كشف المخبا، ١٧٩، ٣٥٠. الساق على الساق، ١: ١٧٩ و٢: ٢٢٦. كنز الرغائب، ١: ٩٧.

(٢) كشف المخبا، ٣٥٠.

(٣) حاربت الاشتراكية المسيحية مبدأ المنافسة الذي هو أساس المجتمع الصناعي الرأسمالي، ودعت إلى التعاون الأخوي المسيحي. راجع: Raven, Christian Socialism, p. 156 وقد تهجم كل من كنغزلي وكارليل (ت ١٨٨١) وراسكن (ت ١٩٠٠) تهجماً عنيفاً على سعي الانكليز الحثيث وراء المال، وتعبدهم لـ «انجيل ممون» على حد تعبير كارليل.
راجع: Somervell, English Thought in the 19th century, p. 142

(٤) الساق على الساق، ٢: ٢٢٨ ـ ٢٢٩. كنز الرغائب، ١: ٥٤ ـ ٥٥.

(٥) الواسطة، ٤.

(٦) الساق على الساق، ٢: ٢٢٨.

فرفاعة وخير الدين لم يلتفتا إلى طبقات المجتمع الأوروبي ولم يشر إليها خير الدين إلا حين وصف روسيا، فنوه بوجود الأحرار والعبيد، وذكر ما للأعيان ملاكي الأراضي من سلطة[١]. ولعل السبب في اغفالهما التفاوت الطبقي في أوروبا هو أن سكانها تمتعوا في ظل الحكم الدستوري بحريات وحقوق لم تكن للشرقيين، فلم يعيا تماماً أحوال الطبقات الشعبية إلا حين كانت شبيهة بأحوالها في الشرق، وبسبب حكم مستبد مطلق، كما في روسيا. ويؤيد رأينا هذا ما قاله خير الدين في عرضه لمواد الدستور الذي قيد الحكم في بروسيا و «محا رسوم مزايا الأعيان التابعة لمقاماتهم والخصوصيات المتعلقة بأراضيهم» فأضحى جميع رعايا المملكة متساوين في الحقوق والواجبات والحريات[٢]. واعجاب خير الدين بالنظام الديمقراطي جعله يعتبر الحرية كفيلة بتأمين الرفاهية والغنى[٣]، من غير أن يلتفت إلى الاستثمار والاستغلال اللذين قد تسببهما الحرية الاقتصادية. هذا مع أنه زار انكلترة بعد ثورتها الصناعية التي نتج عنها الاستغلال الطبقي والفقر اللذان صورتهما مؤلفات ديكنز (ت ١٨٧٠)[٤] وكنغزلي[٥]، وراسكن[٦]، مثلاً، ولاحظها الشدياق.

ولكن ذلك لا يعني أن رفاعة وخير الدين لم يشعرا بالفارق بين الفقير والغني في بلادهما فقد دافعا عن الفلاحين في وجه الاقطاعية التونسية والمصرية التي تستغلهم[٧]. ونبّه رفاعة إلى ضراوة قانون العرض والطلب في تخفيض أجور العمال والفلاحين، وفي تدهور الانتاج بدلاً من ترقيته[٨]. وعندما استند رفاعة

---

(١) أقوم المسالك، ٢٧٣.
(٢) المرجع نفسه، ٢٩٩.
(٣) المرجع نفسه، ٧٧.
(٤) Oliver Twist; Nicholas Nickleby; David Copperfield; Dombey and Son; Hard Times; Little Dorrit; etc.
(٥) Cheap Clothes & Nasty; Yeast; Alton Locke
(٦) Until this Last; Munera Pulveris; Sesame & Lilies; Time & Tide
(٧) أقوم المسالك، ٧٦. مناهج الألباب، ٩٣-٩٤، ١٠٤.
(٨) مناهج الألباب، ٩٤.

إلى الحديث الشريف «الزرع للزارع»[1] نحس بمقاومته النظام الاقطاعي السائد في مصر، على غرار ما فعل خير الدين في تونس. وقد رغبا بأن يتحرر مواطنوهما منه، لا بالثورة، بل بالمطالبة المشروعة بحقوقهم في الأرض التي لا تنتج إلا بفضل جهودهم.

ولعل الطهطاوي وخير الدين قد تأثرا بالحركات الاجتماعية الفرنسية التي عنيت بوضع الطبقات الاجتماعية، وعلى رأسها سان سيمون[2]. ولكنهما لم يطيلا وقفتهما عند مشكلة الفقر في أسبابه ومظاهره ونتائجه، ذلك لأن ما شغلهما بالدرجة الأولى هو نظام الحكم. أو لعلهما تجنبا الافاضة في هذه القضية الاقتصادية السياسية الاجتماعية لما يترتب عليها من نتائج قد تنال من النظام السائد في مصر وتونس، وتتعرض للحكم نفسه.

أما مراش والشدياق بالأخص، فقد أعارا مشكلة الطبقات في أوروبا والشرق اهتماماً كبيراً، إذ وصف الشدياق مفصلاً كلاً من الطبقات الخمس في انكلترة[3]، والفوارق الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية بينها[4]، وأوضح الفرق الشاسع بين سكان المدن والقرويين الانكليز[5]. وقد ربط الشدياق بين فقر الشعب والنظام الاقتصادي في انكلترة، ففي الأرياف قال إن «سبب فرط فقر الفلاحين هو كون الأرض قد دهاها الله تعالى لأن تكون ملك الأمراء والأشراف فقط فيستأجرها منهم أناس مأمونون ويستخدمون بعض الفلاحين في حرثها واستغلالها»[6]. أما في المدن فبيّن الشدياق أن الطبقة الغنية تستثمر «طبقة أهل

---

(١) المرجع نفسه، ٩٥.

(٢) كان المثل الأعلى الذي هدف إليه سان سيمون والاشتراكيون المسيحيون من بعده، هو أن يحل التعاون والمشاركة محل المنافسة والاستثمار في المجتمع. ولم يكونوا من دعاة ثورة بروليتارية على الاطلاق. راجع مثلاً:

Enfantin, The Doctrine of Saint-Simon, pp. 58-70

(٣) كشف المخبا، ١١٢ ـ ١١٣.

(٤) المرجع نفسه، ١٥١، ١٥٧ ـ ١٥٨، ٣٤٨.

(٥) المرجع نفسه، ٧٤ ـ ٧٧، ٨٣ ـ ٨٤. الساق على الساق، ٢ : ٢٢٨.

(٦) كشف المخبا، ٧٦.

الحرف والصنائع والعملة» وأن «فقرهم زائد لغناها»[1]. وبين أن فقر الطبقات الشعبية يدفعهم إلى الاجرام[2]، أو البِغَاء[3]، وانه السبب في جهلهم وفساد سلوكهم[4].

وفي مؤلفات الشدياق نقمة شديدة على هذا الاستغلال البشع[5]. وعلى نقيض الطهطاوي وخير الدين أوضح النتائج التي أسفرت عنها هذه التفرقة الطبقية: فالمراتب تعطى بالمحاباة لا بالاستحقاق[6]، وبفضل المال يستطيع الغني أن يبرىء نفسه إن كان مدعى عليه، أو يستخلص حقه إن كان مدعياً، وأن يدخل أولاده أفضل المدارس «إلى غير ذلك من المنافع التي لا يحوزها الغني في بلادنا»[7].

وهذا يلفت نظرنا إلى أن الشدياق فصّل الكلام على التفرقة الطبقية في انكلترة، فيما اكتفى باشارة عابرة إليها في الشرق[8]، أو قال: «إن الفلاحين في بلادنا أسعد من هؤلاء الناس» ويعني فقراء الانكليز وأغنياءهم على السواء، وذلك لأن الفقراء عندهم يعانون الفقر المدقع، والأغنياء لا يعرفون الرحمة والعمل والرشاد[9].

وفي موقف الشدياق هذا تصطرع عوامل عدة: فمن جهة نحس بأنه يدافع دفاعاً غير مباشر عن بلاده. ثم إنه تهجم على الاستثمار البشع للطبقات العاملة في انكلترة، ولم يتعرض لمشكلة الفقر في الشرق، وذلك فيما نظن، لأنه أراد أن يتجنب النتائج المترتبة على مثل هذا البحث، تماماً كما تجنبها الطهطاوي وخير الدين.

---

(١) المرجع نفسه، ١١٤.
(٢) المرجع نفسه، ٨٥.
(٣) الساق على الساق، ٢: ٢٢٤ ـ ٢٢٥.
(٤) كشف المخبا، ١٥٥.
(٥) المرجع نفسه، ٣٤٧.
(٦) المرجع نفسه، ١٥٠.
(٧) المرجع نفسه، ١٦٩ ـ ١٧٠.
(٨) الساق على الساق، ٢: ١٠٦ ـ ١٠٧.
(٩) المرجع نفسه، ٢: ٢٢٧.

والشدياق لم يسبر أغوار الآفات الاقتصادية: فهو لم يبحث، مثلاً، في الحلول المختلفة لمشكلة الاستغلال والفقر بل أكد أن «وجود الغني والفقير في الدنيا لا بدّ منه»[1]. واستصغر شأن الفقير[2]، على نقيض الاشتراكيين المسيحيين. ولكنه رفض الفقر المدقع الذي يحرم صاحبه ضرورات الحياة ويدفعه إلى الاجرام والانتحار[3]. وطالب بأن يساعد الغني الفقير[4] مدفوعاً بروح المحبة والاحسان الدينية.

أما مراش فيشبه الشدياق في انتقاده استثمار الغني للفقير[5]، واظهار دور الفقراء في بناء الحضارة والمجتمع والوطن[6]، ودعوة الغني إلى العطف على الفقير ومساعدته[7]. ولكننا نحسب مراش متأثراً بالرومنطية وما استلهمته من روح الثورة الفرنسية، في معناها العام. فهو يطالب بالتسوية بين الغني والفقير ازاء القانون[8]، ويدافع عن الفقراء والمظلومين في العالم كله، متهجماً على جميع مظاهر الاستغلال والجشع. فكتب في مقدمة «رحلة إلى باريس» أنه نظر إلى العالم فرأى «الغني يأكل قوت الفقير ويجني ثمرات أتعابه لكي يشبع بطناً عديمة الشبع. رأيت جميع خيرات الأرض وثروتها مملوكة من نذر من المغتصبين وبقية ألوف الألوف متمرغين في أوحال الشقا وعديمي كل نعمة وخير»[9].

ولكن مراش لم يطالب بحق الطبقات المستثْمَرَة في الربح الناتج عن عملها، مع أنه أكد «أن من يأخذ أجرته يطالب بالعمل... من لا يؤثر أن يعمل

---

(١) المرجع نفسه، ٢: ٢٢٥.
(٢) كشف المخبا، ٢٥٦ ـ ٢٥٧.
(٣) الساق على الساق، ٢: ٢٢٥ ـ ٢٢٦.
(٤) المرجع نفسه، ٢: ٢٢٤.
(٥) غابة الحق، ٨٢.
(٦) المرجع نفسه، ٣٩، ٨١.
(٧) المرجع نفسه، ٨١، ٨٣.
(٨) المرجع نفسه، ٣٩.
(٩) رحلة إلى باريس، ٥ ـ ٦.

فلا يأكل»[1]. بل تهجّم تهجّم الرومنطي على المال والمادة، ممجداً حياة الكادحين.

«إن الذي يكون عائشاً في الكد والكدح هو أفضل وأحسن ممن يكون مولوداً في الاتراف والغنى وعائشاً بها، لأن الاتراف في الغنى يورث الانسان كل صفة ذميمة ولا سيما الكسل والجهل والخلاعة»[2]. ولم يعين مراش الحد الذي يجب أن تنتهي عنده المحبة التي دعا إليها[3] لكي لا تضحي مغالاة مفرطة واستسلاماً للمستثمر المستغِل[4].

---

(١) غابة الحق، ٣١.

(٢) در الصدف، ٧٤.

(٣) غابة الحق، ٥٥ ـ ٥٦. وكانت المحبة هي المسيحية الحقة في رأي شوبنهور.

(٤) غابة الحق، ٥٧.

٤ ـ الصراع في الفكر الاجتماعي والأخلاقي

١ ـ الفرد والمجتمع المتغير

من الأمور الهامة التي لفتت نظر رحّالينا إلى الغرب رغبة الأوروبيين في تخطي ما وصل إليه الأجداد، وتحررهم من التقاليد القديمة، وحبهم التجديد والتغيير. فكل من الطهطاوي وخير الدين والشدياق ومراش أكد أن هذا من أهم الأسباب التي أدت إلى تطور المجتمع الأوروبي وتقدمه وقوته[١]، وقد نعى مراش والشدياق على الشرقيين تمسكهم بالعادات والتقاليد البالية[٢].

وايمان رحالينا بضرورة التطوير والتجديد اقتضى أن يبحثوا في تربية الفرد الذي سيحدث هذا التجديد. إلا أن عنايتهم بالتربية متفاوتة، ففيما خصها الطهطاوي بكتاب كامل «المرشد الأمين للبنات والبنين» نجد أن رحالينا الثلاثة الآخرين تركوا لنا أمر استنتاج آرائهم التربوية من مواقفهم في قضايا أخرى.

رأى الطهطاوي وخير الدين والشدياق أن للتربية غايتين: اجتماعية وسياسية، وبما أن ذلك لم يخالف ويناقض تراثهم الشرقي سهل عليهم أن يتبنوا آراء الغربيين في هذا المضمار. فطالب الطهطاوي «بتثقيف المواطنين ثقافة سياسية» ليصلحوا للمجتمع الحديث فيفهموا أن «مصالحهم الخصوصية الشخصية لا تتم ولا تنجز إلا بتحقيق المصلحة العمومية التي هي مصلحة الحكومة

---

(١) تخليص الابريز، ٤٩ ـ ٥٠. أقوم المسالك، ٦٢ ـ ٦٤. كشف المخبا، ١٧٠. رحلة إلى باريس، ٣٣.

(٢) الواسطة، ٣٩، كشف المخبا، ١٧٥. دليل الحرية الانسانية، ٣.

ومصلحة الوطن»[1]. وذهب الشدياق أيضاً إلى ما يشبه ذلك[2]، ولعله تأثر بالاشتراكيين المسيحيين في هذا الرأي التربوي، وقد كان عدد منهم رؤساء مدارس في انكلترة، فربوا النشء تربية دينية وأخلاقية تهدف إلى اصلاح المجتمع وخدمة الوطن[3]. أما رفاعة فربما تأثر بالسان سيمونيين الذين أكدوا غاية التربية الاجتماعية[4]، وعلى غرارهم افترض وئاماً تاماً بين مصالح الفرد والحكومة والوطن. وبما أن هذا يناقض الواقع أعار السان سيمونيون «الدولة دوراً تأديبياً في توجيه العمل، بل الاكراه عليه إذا اقتضى الأمر»[5]. وقال رفاعة «انه ينبغي للملك أن يحسن تربية رعيته على اختلافهم، وأن يحمل أرباب الزراعة والصناعة والتجارة والعمارة على تأدية حرفهم جميع حقوقها»[6]. وأكد خير الدين ما يشبه ذلك حين قال إن من واجب الملوك «معرفة الرجال اللائقين بالخطط وامتحانهم وتعقبهم بالمراقبة لارشاد جاهلهم وزجر متجاهلهم»[7]. وهذا يتفق مع النظرة الاسلامية التقليدية إلى سلطة الحاكم.

ولكن اصطرع مع هذه النظرة التقليدية احساس الطهطاوي وخير الدين بأن التربية الحسنة أساس الحرية والاستقلال السياسي. فقد قال خير الدين إن «من الواجب على مؤسس أصول الحرية السياسية اعتبار حال السكان ومقدار تقدمهم من المعارف ليعلم بذلك متى يسوغ اعطاء الحرية التامة ومتى لا يسوغ»[8]. وبين أن الاصلاح السياسي والاداري لا يثمر إلا إذا نفذه موظفون تربوا تربية تمكنهم من فهم النظم الجديدة وغاياتها[9]. وقال رفاعة: «إن الأمة التي تتقدم فيها التربية بحسب مقتضيات أحوالها يتقدم فيها أيضاً التقدم والتمدن على وجه تكون به أهلاً

---

(١) مناهج الألباب، ٣٥١.

(٢) كنز الرغائب، ١: ٩١.

(٣) Somervell, English Thought in the 19 th century, pp. 112-113

(٤) Bréhier, Histoire de la Philosophie, II, p. 745

(٥) Enfantin, The Doctrine of Saint-Simon, pp. 24-25

(٦) المرشد الأمين، ٨.

(٧) أقوم المسالك، ٣٣.

(٨) المرجع نفسه، ٤٤.

(٩) Khéredine, «Mon Programme», Rev. Tun., N° 21 (1935), p. 67

للحصول على حريتها»[1]. وكأنهما أرادا أن ينوها بأن تعاطف المثقفين ينهض بالمجموع إلى النتاج المشترك الذي به يتحقق الرقي والحرية. ويرتبط هذا المفهوم بالعدالة والمساواة القائمين على اسهام الفرد في الصالح العام. كما نلحظ احساس الطهطاوي وخير الدين بأن الحاكم لا يستطيع أن يستبد بشعب مثقف واع. وكانا في ذلك أبعد نظراً وأثقب رأياً من بعض اللاحقين.

غير أن خير الدين لم يفصل آراءه في أسس التربية ليبين كيف تعد المواطنين لمجتمع حر أفضل، فيما بين كل من الطهطاوي والشدياق الخطوط العامة التي ينبغي أن تستوحيها. وفي هذا المضمار أيضاً يتضح لنا الصراع بين المقتبَس الجديد والموروث القديم.

أوضح الطهطاوي أن من حسنات التربية في فرنسا أن أولادهم «مدربون على البحث والتنازع في المسائل العلمية»[2]. وبيّن في «المرشد الأمين» أن «فائدة المطارحة والمناظرة أقوى من فائدة مجرد التكرار»[3] الذي يعتمده التعليم والتربية التقليديان. ومثله آمن الشدياق بتدريب الأولاد على البحث وحرية التفكير والمناظرة، وبيّن أنهما يشكلان الفارق الأساسي بين أساليب التربية الغربية والشرقية[4].

إلا أن الطهطاوي لم يسمح «بحرية البحث والتنازع» في غير المسائل العلمية. وعليه طالب بتعليم الأولاد أصول الدين قبل أي تعليم آخر[5]، كي يشبّوا عليها فلا يتأثروا بضلالات الفلاسفة العقلانيين[6]. ولم يلحظ الطهطاوي أن كبح جماح الفكر مستحيل ان هو درّب على البحث الحر، كما أنه لم ينتبه إلى أن التربية الغربية قامت على موقف فكري معيّن شمل ظاهر الكون كله، علمية

---

(١) المرشد الامين، ٨.
(٢) تخليص الابريز، ١٢٣.
(٣) المرشد الأمين، ٣٣٨.
(٤) كنز الرغائب، ١: ٩١.
(٥) المرشد الأمين، ١٣.
(٦) تخليص الابريز، ١٢٢.

كانت أم غير علمية، فيتعذر أن نـربي الولـد على التفكير الحـر في بعض المجالات، ثم نسلبه حريته في البعض الآخر.

أما الشدياق فقد آمن بحرية المناظرة حتى في القضايا الدينية، كما بدا من تهجمه على رجال الكنيسة المارونية لأنهم قتلوا أخاه إذ جرؤ على مناقشتهم[١]، فكان أكثر رحالينا تحرراً في هذا المضار[٢]. إلا أن الشدياق أراد أن يحدّ من البحث الحر في القضايا السياسية، كما أسلفنا، فقصر حرية المناظرة على مجـالات دون أخرى، على غـرار ما فعـل الطهـطاوي، وان اختلفت هذه المجالات.

وموقف الطهطاوي وخير الدين والشدياق من التربية يفترض أن ينظروا إلى الفضيلة أيضاً نظرة اجتماعية. فعرفها رفاعة بأنها «صفة نفسية في نفس الانسان ينشأ عنها العمل الصالح. . . وبها تكون (النفس) مستعدة لفعل الخير العام للجميع»[٣]. ويشبهه موقف خير الدين حين أكد أن الاصلاح السياسي والاداري لا يتم إلا باحترام متطلبات الأخلاق الاجتماعية[٤]. وان كانت هـذه النظرة الاجتماعية والسياسية إلى الفضيلة هي نظرة مونتسكيو وفولتير، مثلاً[٥]، فإن رحالتينا وجدا في الاسلام أيضاً ما يبررها، وقد بين رفاعة أنها ليست سوى تطبيق لقول الرسول «لا يؤمن أحدهم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»[٦].

ومما يلفت نظرنا في «تخليص الابريز» اصرار الطهطاوي على وصف الفضائل الخلقية التي تحلى بها الفرنسيون، كالوفاء بالوعد، والصدق والمروءة الانسانية والاخلاص[٧]. وهنا نلاحظ اختلافاً بينه وبين الشدياق. لم ينكـر

---

(١) الساق على الساق، ١: ١٣٣ ـ ١٣٤.

(٢) لنا عود إلى هذا الموضوع في فصل لاحق.

(٣) مناهج الألباب، ١٣٠.

(٤) «Mon Programme», Rev. Tun., N° 21 (1935), p. 67

(٥) راجع تعريف مونتسكيو للفضيلة على أنها «فضيلة سياسية» في Esprit des Lois, Livre III, Ch. 5, pp. 528, 536-538 وراجع تعريف فولتير للفضيلة في: Dict. Philos, p. 373

(٦) مناهج الألباب، ١٣٣.

(٧) تخليص الابريز، ٥١.

الشدياق حسنات الانكليز، ومنها الوفاء بالوعد والصدق والصراحة[1]، وتوفية الغير حقه، وقلة الكلام، والشفقة على الغير[2]، والتروي[3]، والطموح[4]. وأظهر الشدياق الفرق بينهم وبين الشرقيين الميالين إلى المصانعة والكذب واللؤم واخلاف الوعد[5] . ولكنه حاول أن يبين أن تقدم الغرب الصناعي قد أدى إلى انهيار الأخلاق والبعد عن الفضيلة. فوصف وجوه المجون والفسق في انكلترة[6]، ولا سيما في فرنسا[7]. وقال إن الافرنج عامة لا يعرفون معنى الودّ والصداقة وتكريم الضيف[8]، وانهم يكرهون الغريب[9]. وأكد أن جرائم القتل كثيرة في انكلترة[10].

أما الطهطاوي فرأى عكس ذلك تماماً، وهذا متمشٍ مع نظرته إلى العلاقة الوثيقة بين التمدن والتربية والفضيلة. ثم إن الحضارة الغربية لم تكن قد غزت حياة المصريين المسلمين، بعد، لتشكل خطراً على تقاليدهم، فلم يضطر رفاعة إلى التهجم عليها باسم الأخلاق والفضيلة تهجم الشدياق الذي آلمه أن يرى الشرقيين الذين عاشروا الافرنج «لم تسترق طباعهم إلا الرذائل دون الفضائل»[11] . فلعله شاهد ذلك في اللبنانيين «المتفرنجين» الذين أنشأتهم مدارس الارساليات الأجنبية[12]. وقد يكون لانتقاد الشدياق سبب آخر أيضاً، هو تأثره بالرومنطية التي رأت أن المدنية تفقد الانسان ما طبع عليه من الخير، فوجد الشدياق في هذا الموقف الرومنطي بلسماً يداوي به الآلام التي سببها تخلف

---

(١) كشف المخبا، ١٤٩، ١٦٨ - ١٦٩.
(٢) المرجع نفسه، ٨٥. الساق على الساق، ٢: ٢٢٠ - ٢٢١.
(٣) كشف المخبا، ١٤٩.
(٤) المرجع نفسه، ١٥٢.
(٥) المرجع نفسه، ١٤٩، ١٦٨ - ١٦٩.
(٦) المرجع نفسه، ١١٧.
(٧) الساق على الساق، ٢: ٢٥٨، ٢٦١.
(٨) المرجع نفسه، ٢: ٢٢٩.
(٩) المرجع نفسه، ٢: ١٧٩ - ١٨٠، ٢٤٦، ٢٧٥.
(١٠) كشف المخبا، ١٣٥ - ١٣٦.
(١١) الساق على الساق، ٢: ٤٤ - ٤٥.
(١٢) وقد أسلفنا الاشارة إلى تهجم مراش على المتفرنجين من أبناء وطنه. راجع ص ٥٠ من بحثنا.

الشرق الصناعي.

وخالفه الطهطاوي أيضاً حين حاول أن يظهر الشبه بين أخلاق الفرنسيين والعرب: «ظهر لي بعد التأمل في آداب الفرنسوية وأحوالهم السياسية أنهم أقرب شبهاً بالعرب منهم للترك ولغيرهم من الأجناس»[1]. ولعله أراد بذلك أن يبين لمعاصريه أن اقتباس مدنية الغرب لا يبعدهم عن فضائلهم التقليدية، بل أراهم الطهطاوي أن العرب قد فقدوا في عصره بعض هذه الفضائل، كعزة النفس والكرامة، نتيجة تخلفهم السياسي والاقتصادي والحضاري[2]. ولكن لا بد أن يشعر رفاعة أيضاً بأن للشرقيين فضائل تكوّن هويتهم المفارقة وتميزهم عن الغربيين. فوافق الشدياق على أن الافرنج يختلفون كل الاختلاف عن العرب في بخلهم[3] ورغبتهم بالكسب المادي[4]. وعليه اضطرت الحكومة الفرنسية، في رأي الطهطاوي، إلى بناء الملاجىء والمآوي والمؤسسات الخيرية، إذ ليس في الشعب البخيل من يساعد العاجز أو المحتاج[5]، فالكرم «في العرب»[6].

ولعلنا واجدون في هذه الأقوال بذور الرأي الذي ساد فيما بعد، وذهب إلى أن الغرب مادي فيما كان الشرق روحانياً. ومع أن الطهطاوي كان مخلصاً ومتجرداً في حكمه على الغرب، إلا أنه هو والشدياق لم يستطيعا أن يدركا أن المجتمع الصناعي يغير العلاقات بين الأفراد، إلى حد بعيد، كما يغير القيم والمقاييس. فالفرنسيون هم الذين يدفعون الضرائب التي تمكن الدولة من انشاء المآوي والملاجىء، وقد أوضح رفاعة أنهم لا يتهربون من دفع ما يتوجب عليهم منها[7]. وكذلك بيّن الشدياق أن العديد من أطباء الانكليز يداوون المرضى

---

(١) تخليص الابريز، ٢٠٠.
(٢) المرجع نفسه، ٢٠٢.
(٣) تخليص الابريز، ٥٠، كشف المخبا، ١٧٦ - ١٧٧. الساق على الساق، ٢: ٦٦ - ٦٧، ١٩٧، ١٩٨، ٢٧٤ - ٢٧٥، ٢٨١.
(٤) تخليص الابريز، ١٣٩ - ١٤٠. كشف المخبا، ١٧٩.
(٥) تخليص الابريز، ١١١ - ١١٤.
(٦) تخليص الابريز، ١٥. الساق على الساق، ٢: ١٩٧ - ١٩٨.
(٧) تخليص الابريز، ٧٣.

مجاناً[1]، وان الأوروبيين ينذرون المستخدم قبل طرده ويعطونه تعويضه، أما في الشرق فيطرد بلا ذنب ولا مكافأة[2]. فلم يعيا أن القضية ليست قضية بخل أو رغبة في الكسب، وإنما هو اختلاف النظرة إلى الفضيلة ناجم عن اختلاف المجتمع، وعن اعتبار الغربيين الدولة قيّم أعمال البر والاحسان، والقانون ضابطها، لا الأفراد. فرحالتانا لم يتمكنا من التحرر، دائماً، من قيمهما التقليدية. أو لعلهما وجدا في كرم العرب ما يعوّض، إلى حد، عن تقصيرهم في المجالات الأخرى. ولولا احساسهما بأن المجتمع الشرقي بحاجة إلى المؤسسات الخيرية والملاجىء على الرغم من «كرم العرب»، لما وصفاها مفصلاً في كتبهما مبينين فوائدها الجمة[3].

ب ـ المرأة

في القرن التاسع عشر كان الفرق شاسعاً بين المرأة الأوروبية المتعلمة المتحررة والمرأة الشرقية المستعبدة المحجبة الجاهلة. فعني بعض رحالينا عناية خاصة بالمرأة، ومنهم الطهطاوي والشدياق ومراش.

فقد أعجب الطهطاوي والشدياق بأناقة المرأة الفرنسية وجمالها[4]، وببعض صفاتها الأخلاقية، كلطفها وحسن مسايرتها ضيوفها وبشاشتها[5]. ولفت نظرهما أن الأوروبية لا تغالي مغالاة الشرقية في اقتناء الحلى والجواهر[6]. وبيّن الشدياق أن المرأة الفرنسية تعمل كالرجل تماماً[7].

ثم أظهر الكاتبان أن للمرأة الغربية ما للرجل من حقوق في الحب والزواج

---

(١) الساق على الساق، ٢: ٢٢١.
(٢) كشف المخبا، ١٦١.
(٣) تخليص الابريز، ٩٤ـ٩٦. الواسطة، ٢٧. كشف المخبا، ٢٢٧ـ٢٢٨، ٢٧٣.
(٤) تخليص الابريز، ٨٦. كشف المخبا، ٢٥١. الساق على الساق، ٢: ٢٥٥ـ٢٥٦.
(٥) تخليص الابريز، ٥٤. الساق على الساق، ٢: ٢٥٥ و٢٦١.
(٦) تخليص الابريز، ٨٦. كشف المخبا، ١٠٧.
(٧) كشف المخبا، ٢٥٤ـ٢٥٥. الساق على الساق، ٢: ٢٥٤، ٢٦٠ـ٢٦١، ٢٧٨.

والطلاق[1] واللهو والسفر والعلم[2]. وقد أعجبا باختلاط الجنسين في الغرب[3].

أعجب الطهطاوي كل الاعجاب بالنساء الفرنسيات وأكد أن خلاعة بعضهن لا تمت إلى سفورهن بصلة، وإنما تنشأ من حسن التربية أو رداءتها[4]. حتى رقص المرأة الفرنسية بين ذراعي الرجل «لا يشم منه رائحة العهر أبداً بخلاف الرقص في أرض مصر، فإنه من خصوصيات النساء لأنه لتهييج الشهوات»[5]. أما الشدياق فحمل حملة شعواء على فسق المرأة الغربية[6]، وحين قارن بينها وبين الشرقية أكد ما تتميز به هذه من سمو الأخلاق ورقة العاطفة، فلا يعيبها إلا جهلها[7]. فإن كان الشدياق مقتنعاً بما خلص إليه، فلعله أراد أن يبين هنا أيضاً أن التقدم في المدنية يفسد الأخلاق.

وتبدو نظرة رحالينا المتحررة إلى المرأة حين أكد الطهطاوي مساواتها للرجل في تكوينها الجسدي[8] وحدة ذكائها[9]، وطالب مع الشدياق ومراش بأن يكون لها ما للرجل من حقوق في العلم[10] والعمل[11]. وقد بين الشدياق ومراش، فوق ذلك، أن تساوي الرجل والمرأة في العلم والعمل شرط من شروط التمدن[12].

---

(١) فلم يلحظا أن القوانين الأوروبية في عصرهما لم تمنح المرأة حقوق الرجل في الطلاق.
(٢) تخليص الابريز، ٦١ ـ ٦٢، ٨٢. كشف المخبا، ١١٠ ـ ١١١، ٢٥١ ـ ٢٥٢. الواسطة، ٣٧.
(٣) تخليص الابريز، ٥٤. كشف المخبا، ١٥٩. الساق على الساق، ٢ : ٢٥٢.
(٤) تخليص الابريز، ٢٠١.
(٥) المرجع نفسه، ٩٠.
(٦) كشف المخبا، ١١٠. الساق على الساق، ٢ : ٨٦ ـ ٨٧، ١٧٦، ١٧٨، ٢١٠ ـ ٢١١، ٢٥٦، ٢٧٧.
(٧) الساق على الساق، ١ : ٥١.
(٨) المرشد الأمين، ٣٧.
(٩) المرجع نفسه، ٤٠.
(١٠) المرشد الأمين، ١٦ ـ ١٨، ٦٦ ـ ٦٨. الواسطة، ٥٠. الساق على الساق، ١ : ٦٣و٢ : ٥٦، ١٥٥. كنز الرغائب، ١ : ١١٧ ـ ١١٨، ١٢٢ ـ ١٢٣، ١٣٢ ـ ١٣٩. دليل الحرية الانسانية، ١٤. در الصدف، ٢١، ٢٥، ٢٨.
(١١) المرشد الأمين، ٦٦. كنز الرغائب، ١ : ١٠٨. دليل الحرية الانسانية، ١٤.
(١٢) كنز الرغائب، ١ : ١٠٨. دليل الحرية الانسانية، ١٤. غابة الحق، ٥٠.

إلا أن رحالينا الثلاثة لم يستطيعوا أن يتحرروا تماماً من نظرة القدامى إلى المرأة، وإن وجدنا فرقاً بين الشيخ الأزهري والمسيحي الحلبي. فمراش قال إن «طبيعة الأنوثة لا تنفك مطبوعة على الحياء والجبن والرقة، وبمقدار تربيتها بالآداب والحكمة تربو فيها هذه السجايا»[١]. ومع أن الشدياق انتقد الرجل الشرقي إذ يظن «أن المرأة لم تخلق إلا للفراش»[٢] فإن الفكرة العامة التي نستنتجها من الجزء الأول من «الساق على الساق» هي أن الشدياق رأى في المرأة ما يشبع حاجته الجنسية بالدرجة الأولى[٣]. وقد آمن بأن بعض الصفات المحمودة في الرجال تكون مذمومة في النساء «كالكرم والفكر والدهاء والاطراء والفروسية والشجاعة والحماسة والصلابة والخشونة والهمة إلى المراتب العالية والأمور الشاقة»[٤]. وما ذلك إلا لأنه لم يشعر بحقيقة مساواة المرأة للرجل، ولذلك حرمها الحق في المناصب الدينية والعسكرية والقضائية[٥].

ولا نستغرب أن يكون الطهطاوي أكثر محافظة وتناقضاً في موقفه من حقوق المرأة. فمع أنه أعجب بسفور الفرنسية واختلاطها بالرجل قال في «المرشد الأمين» إن على المرأة الاحتجاب من الاجانب»[٦] فحرم المسلمة ما أباحه للغربية. ومع أنه أكد أن المرأة لا تقل عن الرجل ذكاء وحساسية، نفى أن يكون لها حق الحكم والقضاء لأن الشريعة الاسلامية حظرت ذلك[٧]. كذلك نظر إلى المرأة نظرة تقليدية حين أكد أنها «مخلوقة لملاذ الرجل»[٨] وأنها «أعدت لحفظ المصالح المنزلية»[٩]، مع أنه كان قد طالب بتعليمها ليتسنى لها أن «تتعاطى من

---

(١) در الصدف، ٢٦.
(٢) كنز الرغائب، ١: ٨٩. الساق على الساق، ٢: ٨٨.
(٣) انظر، مثلا، ما أورده ١: ١٦١، ٢٣٠، ٢٧٤ - ٣٠٧.
(٤) الساق على الساق، ١: ٦٤.
(٥) المرجع نفسه، ١: ٢٧٣.
(٦) المرشد الأمين، ٢٨٢.
(٧) المرجع نفسه، ١٢٣.
(٨) المرجع نفسه، ٣٧.
(٩) المرجع نفسه، ٥٤.

الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجل على قدر قوّتها»[1]. ففي الصراع بين المفاهيم القديمة والحديثة غلبت النظرة التقليدية هنا أيضاً، على الرغم من أن الطهطاوي كان أكثر تحرراً في نظرته إلى المرأة من معظم معاصريه.

أما فيما يتصل بعلاقة المرأة بزوجها، فاتفق الطهطاوي والشدياق ومراش على أن للمرأة ما للرجل من حقوق مادية ومعنوية[2]، ونقم الشدياق ومراش على تحكم الشرقي بزوجته أو ابنته، وثارا على أساليب الزواج الشرقية التي تبيح زواج الفتاة بكهل[3] أو مجهول[4]. وهنا أيضاً نجد أن النظرة التقليدية رجحت في فكر الطهطاوي. فمع أنه لم يحبذ تعدد الزوجات[5]، إلا أنه قبله كما قبل التسري بالشروط التي حددها الدين[6]. ولم يستطع أن يعترف بأن للمرأة ما لزوجها من حق في اللهو، فتعجب من لا مبالاة الفرنسي بما سماه «خلاعة» زوجته، وانتقد قلة «غيرته» عليها[7] مستشهداً قول الرسول «الغيرة من الايمان»[8].

أما الشدياق فتهجم تهجماً عنيفاً على تعدد الزوجات[9]، ورأى في «تساهل» الافرنج مع نسائهم «وقاية من الخيانة إذ قد تقرر عندهم أن الرجل اذا حظر امرأته... عن معاشرة الغير أغراها بالضد، بخلاف ما اذا أرضاها بهذه اللذات الخارجية»[10]. بل منح الشدياق الزوجة حق التحرر الجنسي ان كان للرجل هذا الحق أيضاً، وهذا ما نستشفه من انتقاده المجتمع الشرقي الذي يشهر بالمرأة ان أحبت غير زوجها فيما يعذر الرجل الذي يخون زوجته، بل يحملها

(١) المرجع نفسه، ٦٦.
(٢) المرجع نفسه، ١٩٥ ـ ٢٨٤.
(٣) الساق على الساق، ٢ : ٨٩.
(٤) الساق على الساق، : ٣٣ ـ ٣٤، ٩٠، ١١٢. در الصدف، ٧٧، ٧٨ ـ ٩٧، ١٠٤ ـ ١٠٧، ١١٥.
(٥) المرشد الأمين، ١٣٨.
(٦) المرجع نفسه، ١٣٤ ـ ١٥٨.
(٧) تخليص الابريز، ٥١ ـ ٥٢.
(٨) المرشد الأمين، ١٤٩.
(٩) الساق على الساق، ٢ : ١٦٨. كنز الرغائب، ١ : ٨٩، ٩٠، ١٠٣ ـ ١٠٤.
(١٠) الساق على الساق، ٢ : ٣١.

مسؤولية اعراض بعلها عنها[1]. وبقدر ما تهجم على الكنيسة لأنها تمنع الطلاق فيما تسمح بفراق الزوجين، انتقد المسلمين الذين يحرمون المرأة حق الطلاق ويمنحون زوجها حق نبذها من غير سبب[2]. فنرى أن الشدياق وحده لم يتأثر بموقف الدين، أو رجاله، من الحياة الزوجية، فانتقد ما اعتبره نقصاً سواء تعرض للكنيسة المسيحية أم الشريعة الاسلامية، وآمن بالمساواة التامة بين الزوجين، إن في الحقوق أو في الواجبات.

(١) المرجع نفسه، ٢: ١٣٥.
(٢) المرجع نفسه، ٢: ١٣٨.

٥ ـ الصراع في موقف الرحّالين من الثقافة الغربية

اهتم رحالونا، ولو بدرجات متفاوتة، بعدد من مظاهر الحياة الثقافية في أوروبا، وعلى رأسها المعاهد العلمية التي سنرجىء الكلام عليها إلى الفصل المتعلق بالعلوم، لاستئثارها بمكانة خاصة في فكرهم. أما هنا فسنعرض لموقفهم من الفنون الجميلة والمسرح واللغة والأدب، ثم الصحافة الغربية.

أ ـ الفنون الجميلة

أول ما يلفت نظرنا في هذا المضمار هو الاختلاف بين المسيحي والمسلم في موقفهما من فني الرسم والنحت. ففيما أشار مراش إلى التماثيل المرمرية التي تزين البرك في باريس[١]، ووصف مفصلاً بعض تماثيل اللوفر[٢]، واللوحات والنقش والرقش في قصور باريس[٣]، أغفل الطهطاوي تماماً كل روائع الرسم والنحت في العاصمة الفرنسية، مع أنه عرض للفنون الجميلة الأخرى. أما خير الدين فاكتفى باشارة عابرة إلى رقي ايطاليا في «الصناعات المستظرفة المسماة عندهم بوزار، وهي صناعة الدهن والنقش وهندسة البناء والموسيقى»[٤]. وقد يكون هذا الاغفال عائداً إلى موقف الاسلام التقليدي من فني الرسم والنحت، أو إلى نقص ثقافي في الميدان الفني.

أما حفلات الموسيقى والغناء والأوبرا والباليه فقد وصفها كل من

---

(١) رحلة إلى باريس، ٢٩.
(٢) المرجع نفسه، ٥٦ ـ ٦٢.
(٣) المرجع نفسه، ٢٩ ـ ٣٠.
(٤) أقوم المسالك، ٥٥.

الطهطاوي والشدياق[1]. إلا أن الشدياق عني بالموسيقى عناية لم نجدها في مؤلفات الرحالين الثلاثة الآخرين، ولا ريب بأن السبب في ذلك هو حبه الموسيقى وميله الفطري إليها، نستنتجها من تمسكه بطنبوره[2]. وقد انتقد الشدياق عزوف اللبنانيين عن الموسيقى ظناً منهم أن كل ما يلذ الحواس مشين[3]، إذ كثيراً ما نظر الشرقيون إلى الفن نظرة اجتماعية أخلاقية، فاختلف عنهم الشدياق في أنه استطاع أن يقيّمه تقييماً فنياً أيضاً، ولو جاء بدائياً محدوداً. فقد خص الموسيقى في أوروبا بفصل كامل من كتاب «الواسطة»[4] وشرح لقرائه «النوطة» الموسيقية ومختلف الألحان في غناء الافرنج. وقارن بين الموسيقى العربية والغربية مقارنة ترينا أنه كان ملماً بأصول هذا الفن. إلا أنه قاس الموسيقى الغربية بمقاييس الموسيقى العربية ومفاهيمها لأن معجمه الموسيقي لم يتجاوز ذلك؛ ولهذا قال، مثلاً، إن ألحان الافرنج لا تخرج عن «الرصد»[5]. ولم يتناول سوى الموسيقى المغناة عند الافرنج، وأغفل الاشكال الموسيقية الأخرى كالكونسيرتو والسوناتا والسمفونية وغيرها.

ب ـ المسرح

هنا أيضاً نلاحظ أن الطهطاوي والشدياق وحدهما وصفا المسرح الغربي، وقد عنيا به أكثر من عنايتهما بالفنون الجميلة الآنفة الذكر، ولعل ذلك عائد إلى أن المسرح كان فناً جديداً كل الجدة بالنسبة إلى العربي[6]. ففيما اكتفى مراش باشارة عابرة إلى أن موضوعات المسرحيات التي شاهدها كانت تاريخية، وانهم «يحلون هذه الاستحضارات والاستظهارات بقلايد الآداب وفصاحة اللغة

---

(١) تخليص الابريز، ٨٨ ـ ٩٠. كشف المخبا، ٢٣٢، ٣١٢.
(٢) الساق على الساق، ١ : ٣٣ ـ ٣٤.
(٣) المرجع نفسه، ١ : ٣٣.
(٤) الواسطة، ٥٠ ـ ٥٦.
(٥) المرجع نفسه، ٥١.
(٦) والبرهان خلو اللغة العربية من مصطلح يترجمه. سماه الطهطاوي وخير الدين والشدياق «تياترو» ومراش «استحضارات واستظهارات» وأحياناً «مرسحاً».

يرخمونها بآلات الطرب وحسن الصوت»[1] نجد أن الطهطاوي وصف مفصلاً قاعات التمثيل وديكور المسرح وملابس الممثلين والموسيقى والملصقات[2]. أما الشدياق فكان هنا أيضاً أكثر رحالينا الأربعة عناية بالفن. وصف، مثلاً، مسرح الايماء، وبين عن احساس مرهف وذوق ناضج إذ استطاع أن يدرك «أن للاشارات شجوناً وفنوناً أكثر من الكلام ولا تكاد تدخل تحت حد وتعريف ولا تنتهي إلى مدى»[3]. كذلك تناول المسرح العادي، فوصف موضوعات المسرحيات التاريخية والأدبية، وأساليب اخراج المسرحية، وفن الاداء في التمثيل، وأوضح الفرق بين «التراجيدي» و «الكوميدي». وعرض للغة المسرح في البلاد الأوروبية المختلفة، وأصل المسرح عند اليونان، وقارن بين المسرح الانكليزي والفرنسي[4].

ثم انه تميز عن بقية رحالينا في أنه نقد المسرحيات نقداً فنياً تناول الموضوع والعقدة وحسن حبكها وقيمة الفكاهة فيها[5]، وبيّن العلاقة بين لغة المسرح والحياة[6]. فجاءت معظم آرائه في هذا المضار صائبة تنم عن فهم عميق وتقييم واع لهذا الفن الجديد بالنسبة للعرب. ومن هذا القبيل قوله في لغة المسرح: «إن في هذا التمثيل يكتسب كلام الشاعر رونقاً أكثر مما لو بقي في الكتب، أو أنشد مجرد انشاد»[7].

وعلى غرار ما فعل في الموسيقى، قارن الشدياق بين الفن المسرحي الغربي والشعر العربي الذي أنشده الجاهليون في سوق عكاظ، فوجد شبهاً بينه وبين المسرح اليوناني «ولا يبعد عندي أن شعراء العرب حين كانوا يتناشدون الأشعار في عكاظ كانوا يجرونها على وجه يكسبها حوكاً في النفوس، مع اقترانها

---

(١) رحلة إلى باريس، ٣١.
(٢) تخليص الابريز، ٨٧ ـ ٨٨.
(٣) كشف المخبا، ٣١٠.
(٤) المرجع نفسه، ٣٠٥ ـ ٣٠٨.
(٥) المرجع نفسه، ٣٠٩.
(٦) المرجع نفسه، ٣١٠.
(٧) المرجع نفسه، ٣١٠.

بالحركات والاشارات. . . ولا شك أن مبدأ الملاهي عند اليونان كان مثل اجتماع العرب في عكاظ، ثم توسعوا بها، فإن جميع العلوم والفنون، بل الأديان نفسها، تكون في مبدأها ضعيفة»[1]. أراد الشدياق أبداً الدفاع عن العرب، حتى في هذا المضمار الفني، ولعله من أجل ذلك لم يبين أن الفارق جوهري بين الشعر العربي الغنائي، والمسرح اليوناني، فاكتفى بأن يعلل الفرق بينهما بضعف الأول.

ثم اننا نجد مفاهيم الرحالين التقليدية حين حكموا على المسرحيات حكماً أخلاقياً. فقد قال الطهطاوي: «إن الإنسان يأخذ منها عبراً عجيبة وذلك لأنه يرى فيها سائر الأعمال الصالحة والسيئة ومدح الأولى وذم الثانية»[2]. كذلك وجد خير الدين أن «التياطرات» من «المجامع المعدة لتهذيب الأخلاق»[3]. والشدياق نفسه رأى أن المسرحيات تعلم «المحامد والمكارم» إلا أن النساء يتعلمن منها العشق وخيانة الزوج[4]. ولعل الدافع إلى هذه الأحكام أن الشرقيين قاسوا الفن اجمالاً بمقاييس الأخلاق[5]. ثم إنهم لم يكونوا قد عرفوا، بعد، فن المسرح ليكتسب رحالونا مقاييسه الفنية، وفي هذا تفوق الشدياق على زملائه الثلاثة.

ج ـ اللغة والأدب

أدرك الطهطاوي والشدياق علاقة اللغة بالحضارة، وكانا من الأقلية التي فهمتها في عصرهما. فقد نبّه الطهطاوي إلى أن «من جملة ما يعين الفرنساوية على التقدم في العلوم والفنون سهولة لغتهم وسائر ما تكملها»[6]. وأكد الشدياق أن لغات الافرنج «بنيت في الغالب على التمدن، والتمدن عندنا بني على اللغة» ولذا كانت لغاتهم تحتوي على أسماء القديم والحديث من المخترعات

---

(١) المرجع نفسه، ٣١٠.
(٢) تخليص الابريز، ٨٧.
(٣) أقوم المسالك، ٥٤.
(٤) كشف المخبا، ٣٠٨.
(٥) كما يتضح من انتقاد الشدياق موقف اللبنانيين في الموسيقى. راجع ص ١١٠ من هذا الكتاب.
(٦) تخليص الابريز، ١٢٢.

والصناعات والآلات وغيرها، على نقيض اللغة العربية[1].

ذلك أنهما أحسّا بتخلف اللغة العربية في مضمار العلم والفن، وإلا لما استخدما اللفظة الأجنبية في وصف مظاهر العلم والفن والصناعات في أوروبا، شارحين معناها ليفهمها قراؤها، فعل الطهطاوي بألفاظ «الرسطوران» و«البالي» و«التياترو» وغيرها، والشدياق بـ«الكوميدي» و«التراجيدي» مثلاً.

وظهر الصراع في نفس الشدياق حين أقر بالنقص في مصطلحات اللغة العربية، ولكنه لم يوافق على أخذ المصطلحات الأجنبية، وانتقد من تبناها[2]، فطالب باشتقاق ألفاظ جديدة، أو نحتها من ألفاظ أخرى عربيـة، ما أمكن ذلك[3].

وفي المقارنة بين اللغتين العربية والفرنسية وجد الطهطاوي أن الفرنسية أسهل، ومن أسباب سهولتها أن الفرنسيين يعبرون عن الفكرة من غير مداورة بيانية وزخرف بديعي[4]. فقارن بين اللغة الفرنسية واللغة العربية التي يحتاج قارئها إلى معرفة الصرف والنحو والبيان والبديع وما إليها من علوم لغوية ليقرأها ويفهمها[5]. ويعجبنا تجرده حين نقابل بينه وبين الشدياق في الموضوع نفسه. فلقد انتقد الشدياق تحجر اللغويين في عصره، وتمسكهم بالشـواذ من قواعـد الصرف والنحو[6]، كما انتقد كلف الكتاب بالبيان والبديع[7]، وبيّن أن الأسلوب الذي

---

(١) كنز الرغائب، ١: ١٧٩.
(٢) الجاسوس على القاموس، ٣.
(٣) كنز الرغائب، ١: ٢٠٢ ـ ٢٠٦.
(٤) استغنى الطهطاوي عن السجع الذي ميز نثر العصور السابقة وأول القرن التاسع عشر، فلم يسجع إلا في المقاطع المدحية وبعض الفقرات الوصفية من كتبه.
(٥) تخليص الابريز، ١٢٢ ـ ١٢٣؛
(٦) الساق على الساق، ١: ٦٧، ٦٩ ـ ٧٠.
(٧) المرجع نفسه، ١: ٦٧ ـ ٦٩. وقد استغنى الشدياق عن السجع في معظم ما كتب، وكانت مقالاته الصحافية خير نموذج للأسلوب المرسل الحديث. إلا أنه استخدم السجع وأنواع البديع في «الساق على الساق» مثلاً، مما يرينا الصراع بين القديم والجديد في انشائه، وان كان الدكتور نجم قد رأى أن الشدياق سجع واستخدم أنواع البديع «اظهاراً للبراعة أو تحدياً للمنشئين». أحمد فارس الشدياق، ١١٧.

يروقه هو الأسلوب السهل الواضح[1]. ولكنه عاد ودافع عن النثر المسجع وفن البديع، ورأى أن هذا الفن «من بعض الأدلة على فضل اللغة العربية على سائر اللغات»[2] فيما أخذ على اللغة الفرنسية أن فيها «حشوا كثيراً وكنايات ومواربات»[3] فناقض تماماً ما قاله الطهطاوي في هذه اللغة. ولا ريب في أن الشدياق مدفوع بنزعته الوطنية في ابداء هذه الآراء المتحيزة، وفي الحكم على اللغات الأجنبية بمقاييس اللغة العربية وقواعدها حين قارن بينهما، مثلاً، في «فصل من كتابي المسمى بمنتهى العجب في خصائص لغة العرب»[4]. وكانت نزعته الوطنية السبب أيضاً في تهجمه تهجماً عنيفاً على المستشرقين لأنهم يجهلون اللغة العربية[5].

ولكن في موقف الشدياق من اللغة العربية، كما في موقف الطهطاوي، نظرة علمية حديثة نرجح أنهما أخذاها عن الغربيين. فقد رأينا أنهما اعتبرا اللغة من الروابط التي تربط بين أبناء الوطن الواحد[6]. وأكد الشدياق أن اللغة لا تنشأ دفعة واحدة، وأنها تنمو وتتطور مع الحياة[7]، وانها، لذلك، وثيقة الصلة بأحوال العصر والبيئة المحيطة بها. ولا نشك في أنه تأثر بالقواميس الأجنبية في عرضه مآخذه على المعاجم العربية في «الجاسوس على القاموس» ومنها الفوضى والغموض في ترتيب الألفاظ، وقلة الشرح[8].

إلا أن نظرة الطهطاوي الحديثة إلى اللغة تصطرع والنظرة الاسلامية التقليدية إلى اللغة العربية حين أكد أنها «أفصح الألسن باتفاق»[9] لأنها لغة القرآن

(١) كنز الرغائب، ١: ٢٠١.
(٢) المرجع نفسه، ١: ٢٣٤.
(٣) كشف المخبا، ٢٥٦.
(٤) كنز الرغائب، ١: ١٧٩ ـ ١٨٦.
(٥) كشف المخبا، ١٢٣ ـ ١٢٧.
(٦) المرشد الأمين، ٩٥. كنز الرغائب، ١: ١١٢ و٢: ٨.
(٧) سر الليال، ٢٥.
(٨) الجاسوس على القاموس، ٢٢ ـ ٢٣، ٣٤٩، مثلا.
(٩) تخليص الابريز، ١٦.

والنبي[1]. بل أظهر سذاجة المؤمن البسيط في قوله «إن الحروف الأبجدية لها خواص وأسرار الهية، فلا شك في قدمها، وأنها ليست من محض وضع البشر، فإن هذا لا يسلمه العقل السليم»[2]. وهنا اختلف موقفه كل الاختلاف عن نظرة الشدياق العلمية إلى اللغة وعلاقتها بالحياة ونموها.

أما الأدب الأوروبي فنظر إليه الطهطاوي من خلال مقاييسه التقليدية: نبّه إلى خلو الشعر الفرنسي من نظم العلوم والغزل الغلماني الشائع في الشعر العربي[3]. وبيّن قلة عناية الفرنسيين بوصف الخمرة، مع أن دينهم يبيح شربها، على نقيض الاسلام[4]. وقال ان «ألفاظهم في بعض الأحيان كفريّة صريحة» حين يذكرون إله الجمال وإله العشق «وإن كانوا لا يعتقدون ما يقولون، وإنما هذا من باب التمثيل ونحوه»[5]. وعرّف رفاعة الشعر تعريفاً تقليدياً قديماً[6]، وعزا نظم العلوم إلى سعة اللغة العربية. ولم يلتفت قط إلى الفوارق الشاسعة بين الفنون النثرية والشعرية العربية والفرنسية، أو إلى اختلاف عناصرها وقوالبها الفنية، مع أنه قرأ مسرحيات راسين، فيما قرأ[7]. بل كان الفارق الوحيد الذي نبه إليه في مقارنته بين الشعر العربي والفرنسي هو فارق العروض[8].

أما الشدياق فكان اطلاعه على الأدب الأوروبي سبب تنبهه إلى النقص في أدب معاصريه: فالنثر «فقر مسجعة في رسائل ونحوها» والشعر «قصيدة جعل جل أبياتها غزلاً أو نسيباً أو عتاباً وشكوى وترك الباقي للمدح»[9]. وبيّن أن هذا الأدب فقد كل علاقة بالواقع والحقيقة والعاطفة[10]، وانصرف إلى الحشو والتقليد

---

(1) المرجع نفسه، ١٨٦.
(2) مناهج الألباب، ١٦٧.
(3) تخليص الابريز، ٥٤.
(4) المرجع نفسه، ٨٤.
(5) المرجع نفسه، ٦٢.
(6) المرجع نفسه، ١٧٩ ـ ١٨٠.
(7) المرجع نفسه، ١٤٩.
(8) المرجع نفسه، ١٨٠.
(9) الساق على الساق، ١: ٧٠ ـ ٧١.
(10) المرجع نفسه، ١: ٧٢.

والمعاني المبتذلة[1].

إلا أن الشدياق أعجب كل الاعجاب بالشعر العربي القديم، بل تحيّز له حين قارن بينه وبين الشعر الغربي. وفي حكمه على شعر الافرنج كانت مقاييسه هنا أيضاً مقاييس النقد العربي القديم، فقال، مثلاً: «لكون الكرم مزية خاصة بالعرب لم ينبغ في أمة من الأمم شعراء مجيدون مفلقون كشعرائهم، على اختلاف الأمكنة والأزمنة». فكل أمة تفخر بشاعر أو شاعرين، إلا العرب «فشعراؤهم أكثر من أن يعدّوا. . . على أنه لا مناسبة بين الشعر العربي وشعرهم، (يعني الافرنج) لأنهم لا يلتزمون منه الروي والقافية، وليس عندهم قصيدة واحدة على قافية واحدة، ولا محسنات بديعية مع كثرة الضرورات التي يحشون بها كلامهم»[2]. ونظير ما فعل الطهطاوي، أغفل الشدياق الفنون الشعرية والنثرية الغربية، فكل ما قاله عن القصة الغربية ان فيها «الغث والسمين» ويعيبها الاطالة والاسفاف[3].

ومن البراهين الاخرى على ذوقه الأدبي التقليدي مدائحه المختلفة، ومعانيها القديمة، واستهلالها الغزلي[4]، ثم المقامة التي اتخذها قالباً لفصول من «الساق على الساق» وبعض مقالاته في «الجوائب» كـ «المقامة البخشيشية»[5].

ولكنه من ناحية أخرى، كان مجدداً في سرده القصصي الممتع، لا سيما في «الساق على الساق» ثم في مقالته الصحفية.

أما مراش فلم يبحث في الأدب الشرقي أو الغربي، إلا أن تأثره بالأدب الغربي واضح في روايته «در الصدف في غرائب الصدف» ولا سيما في «غابة الحق» حيث اتخذ القصة الرمزية قالباً لآرائه السياسية والاجتماعية. وقد صوّرت

---

(١) المرجع نفسه، ١: ٢٠٣، ٢١٥.
(٢) الساق على الساق، ٢: ١٩٨.
(٣) كشف المخبا، ٣٠٩.
(٤) له مدحة في ملكة الانكليز، كشف المخبا، ٢٨٢. وأخرى في ملك فرنسا، المرجع نفسه، ٢٨٠ ـ ٢٨٢ و ٢٨٤ ـ ٢٨٥.
(٥) كنز الرغائب، ١: ٧٠ ـ ٨١.

رموزه واستعاراته العالم تصويراً ذاتياً جديداً، وعبرت أحياناً عن الرعب الداخلي في رؤى شعرية رائعة كقوله «وعادت غربان الوساوس تحوم على خربة رأسي»[1]. ولعله تأثر بالأدب الرومنطي في استخدامه الرموز والرؤى والنثر التوراتي، إلا أنه مزج هذا الدخيل بتعابير قرآنية وأبيات من الشعر العربي القديم[2]. ولكن هلهلة العبارة وركة التركيب تنمان عن ضآلة تأثره بالبيان العربي وموروثه الأدبي.

د ـ الصحافة

رأى الطهطاوي الصحف لأول مرة أثناء اقامته في باريس، فسماها «جرنال وجمعها جرنالات» ووصفها لمواطنيه مبيناً أنواعها، وكيف تباع وتشترى، ومحتوياتها، وكذبها أحياناً[3]. وهذا يرينا أن مواطنيه لم يعرفوها في بلادهم.

أشاد رحالونا الأربعة بحرية الصحافة والطباعة والنشر في البلاد التي زاروها[4]، وشرح خير الدين والشدياق لقرائهما معنى هذه الحرية، وانها تسمح بالاعتراض على سيرة الدولة نفسها[5].

وأكدوا أن حرية الصحافة والنشر «من أقوى أسباب التهذيب والتمدن»[6] لأنها تطلع القراء على معلومات جديدة[7]، وتطلع الأمم على اختراعات بعضها البعض، فيتمكن الكل من الاقتداء بالآخرين والاستفادة منهم[8]. ولكن لا ريب في أن أكثر ما أعجبهم في حرية الصحف أنها تنبه القراء إلى النقص في الدولة

---

(١) غابة الحق، ٧٢.
(٢) المرجع نفسه، ٤ و ١٠، مثلا.
(٣) تخليص الابريز، ٧٤ ـ ٧٥.
(٤) تخليص الابريز، ١٣٥. أقوم المسالك، ٧٥. كشف المخبا، ٣٥، ٣٥٦. رحلة إلى باريس، ٤٨.
(٥) أقوم المسالك، ٧٥. كشف المخبا، ٣٥٣.
(٦) أقوم المسالك، ١٠٦.
(٧) تخليص الابريز، ٧٤.
(٨) أقوم المسالك، ١٠٦.

والمجتمع، وتسمح لهم بانتقاده بغية اصلاحه[1]، فتضحي بذلك وسيلة يدافع بها المظلوم عن حقه ويضمن لنفسه حكماً عادلاً[2].

ولم نجد في رحالينا من وجد مأخذاً على حرية الصحافة سوى الشدياق، وذلك لأسباب أخلاقية. فانتقد صحيفة لان أحد محرريها دافع عن حرية العلاقة الجنسية بين غير المتزوجين، وتهجم على الزواج[3]. ولكن هذا المأخذ لم يدفع الشدياق قط إلى المطالبة بالحد من حرية الصحافة.

فقد أحس رحالونا جميعاً بحاجة الشرقيين الماسة إلى هذا السلاح الفكري الذي يعمل على تنبيه الشعب من غفلته بقدر ما يساعد على تقويم الدولة والحكام. ومن ملاحظات رحالينا على حرية الصحافة الغربية وقيمتها وفائدتها انطلقت حركة الصحافة العربية فيما بعد[4].

---

(١) كشف المخبا، ٣٥٣.
(٢) تخليص الابريز، ٧٤ ـ ٧٥. كنز الرغائب، ١ : ٨١.
(٣) كشف المخبا، ٣٥٢.
(٤) حرر الشدياق في «الوقائع المصرية» من ١٨٢٥ إلى ١٨٣٤. وبعد ذلك أسس «الجوائب» في الأستانة سنة ١٨٦٠. راجع: طرازي، تاريخ الصحافة العربية، ١: ٦١. وعهد إلى الطهطاوي تنظيم «الوقائع المصرية» سنة ١٨٤٢، والاشراف على تحريرها. كذلك ترأس تحرير أول مجلة مصرية «روضة المدارس» التي صدر العدد الأول منها سنة ١٨٧٠. راجع: تاريخ الصحافة العربية، ١: ٥٩. الشيال، رفاعة الطهطاوي، ٦٢، ٨٨.

٦ ـ الصراع في الفكر العلمي

أ ـ علوم الغرب سبب قوته وغناه وتمدنه وحريته

منذ انتصار نابليون على المماليك أحس المصريون بأن السبب في تفوق الغرب العسكري عائد إلى تفوقه العلمي الذي مكنه من اختراع أسلحة حربية لم يكن للمسلمين مثلها. فاستوحى محمد علي محاولات الاصلاح في تركيا[١] وأرسل البعثات العلمية إلى أوروبا[٢]، وأنشأ المدارس والكليات العلمية والحربية، واستقدم العلماء الاوروبيين إلى مصر[٣]، وعهد إلى المترجمين بتعريب العلوم الغربية[٤]. وازداد احساس الشرقيين بتفوق الغرب العسكري بعد أن بدأت الدولة العثمانية تفقد مستعمراتها، الواحدة تلو الأخرى.

ويتضح من كتابة رحالينا جميعاً احساسهم بأن اختراعات الغرب العلمية كانت السبب في قوته[٥]. إلا أن عنايتهم لم تتجه نحو فوائد العلوم العسكرية،

(١) زايد، مراجعة مقالة محمد نجم «العوامل الفعالة في تكوين الفكر العربي الحديث»، مجلة الأبحاث، ٢٠ (١٩٦٧)، ٤٤٥ ـ ٤٤٨.

(٢) الرافعي، عصر محمد علي، ٤٧٦ ـ ٤٩٥.

(٣) المرجع نفسه، ٤٦٥، ٤٧٣.

(٤) ويلوح أن الطهطاوي كان أبرز أعضاء البعثة التي أرسلت عام ١٨٢٦ إلى باريس وعمل في حقل الترجمة اثر عودته إلى مصر، وقد لعبت البعثات دوراً أساسياً في حركة الترجمة. للاطلاع على تفاصيل هذه الحركة، راجع: تاجر، حركة الترجمة بمصر خلال القرن التاسع عشر. زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ٤: ١٨٩ ـ ١٩١، ٢٠٩ ـ ٢٣٠. الرافعي، عصر محمد علي، ٥١٤ ـ ٥١٦. عصر اسماعيل، ١: ٢٩٣ ـ ٢٩٤. والمراجع المذكورة في هوامش ص ٢٨ ـ ٦٨ من كتاب: Abu-Lughod, Arab Rediscovery of Europe

(٥) تخليص الابريز، ٨. أقوم المسالك، ٨ ـ ٩، ٦٠. كنز الرغائب، ١: ٢١. رحلة إلى باريس، ٣٣ ـ ٣٤. غابة الحق، ٧٥.

بقدر ما اتجهت نحو فوائدها الاقتصادية والاجتماعية والتربوية والفكرية. فقد شاهدوا مظاهر الثروة والمدنية في أوروبا، وأدركوا أن تطور الصناعة والزراعة والتجارة مرهون بتطور العلوم والفنون[1]. ووجدوا في ما قرأوه من نتاج الأوروبيين ما أيد هذا الرأي. فالسان سيمونيون، مثلاً، أكدوا أن تطوير الصناعة وتحقيق حاجات الشعب المادية والمعنوية، مرهونان بتقدم العلوم والفنون[2]. والحركة الرومنطية طالبت أبداً باعادة النظر في وسائل العلم وتطويره، مما أسهم في النهضة الصناعية والزراعية والتجارية في أوروبا. وقد أسلفنا الاشارة إلى أثر هذه التيارات الفكرية في نتاج رحالينا.

واذا اعتبر رحالونا أن للمدنية أسساً اقتصادية مادية وأخرى اخلاقية[3]، ترتب على ذلك أن يجدوا في العلم ما يساعد على تطوير آداب المجتمع والأخلاق[4]، كما ذهب إليه كوندورسيه وسان سيمون أيضاً[5].

ورأى رحالونا أن العلم منح الغربيين، فوق ذلك، نظمهم السياسية العادلة القائمة على الحرية والمساواة. لم يصرح رفاعة وخير الدين بهذا الرأي، ولكننا نستنتجه من كلامهما على هدف التربية السياسي[6]. أما الشدياق ومراش فقد أحسا تماماً بالدور الذي يلعبه العلم في وعي الشعب السياسي. فقال الشدياق: «ليس من نفع الدولة والكنيسة أن تكون العامة متكيسة ومتفقهة، ولا سيما عامة فرنسا، فإن معارفها سبب لتخطئة الدولة ولهذا يقع فيها من التغيير ما لا يقع في غيرها»[7]. إلا أن الشدياق اتخذ موقفاً رجعياً من ديمقراطية العلم، فانتقدها لأنها

---

(١) مناهج الألباب، ٣٢٧ ـ ٣٢٨. أقوم المسالك، ٥١ ـ ٦٥. كشف المخبا، ٩٦، ٢٠٠. رحلة إلى باريس، ٣٣. غابة الحق، ٣.

(٢) Manuel, The New World of St. Simon, pp. 158-164

(٣) مناهج الألباب، ٩. أقوم المسالك، ٥١ ـ ٦٥. كنز الرغائب، ١: ٣ ـ ٤. دليل الحرية الانسانية، ٢١ ـ ٢٢. غابة الحق، ٣٧.

(٤) كشف المخبا، ١٤٣. غابة الحق، ٤٢ ـ ٤٤.

(٥) Enfantin, The Doctrine of Saint-Simon, pp. 159-173

(٦) راجع ما أوردناه، ص ٩٨ - ١٠٠ من هذا الكتاب.

(٧) كشف المخبا، ١٤٤.

تؤدي إلى وعي يسبب الثورات والاضطراب السياسي[١]. أما مراش فأشاد بدور العلم في توعية الشعوب ورفضها الظلم والاستبداد، فبفضل طلاب العلم «ضاء عالم العقل وتمزقت سجون الظلام وانقلبت ممالك الأباطيل وتشيدت عروش الحقائق والهدى، وانحطت العبودية في حضيض العدم، وارتفعت الحرية على أوج الوجود»[٢]. فكان مراش في هذا الموقف أيضاً الابن البار لمفكري الثورة الفرنسية.

فإن كانت هذه نظرة رحالينا إلى قيمة العلم والدور الذي يلعبه في تحويل المجتمع والتاريخ، نستنتج أن التطور الذي آمنوا به، في السياسة أو في الاقتصاد والاجتماع، تطور يحدثه العقل البشري، وما توصل إليه من اختراعات واكتشافات.

ب ـ حاجة الشرق إلى علوم الغرب

لكي يتسنى للشرق أن يلحق بركاب الغرب كان عليه، إذاً، أن يقتبس علومه. فصرح رفاعة بصدق العالم المخلص: «إن البلاد الإسلامية احتاجت إلى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه»[٣]. وبيّن خير الدين ان الأوروبيين أنفسهم توصلوا إلى تطورهم لأنهم انتفعوا بما في البلاد الأخرى من علوم وفنون[٤].

وعليه وصف رحالونا ما شاهدوا في الغرب من مدارس وأكاديميات

(١) وقد أسلفنا الاشارة إلى موقف الشدياق من الثورة.

(٢) رحلة إلى باريس، ٤٦ ـ ٤٧. وعليه نستطيع أن نوافق ابراهيم أبا لغد حين قال «ذهب أرنولد توينبي إلى أن استغراب العرب كان وسيلة تمكنهم من صد الاحتلال الغربي. فإن صدق هذا بالنسبة إلى محمد علي فإنه لا يصدق بالنسبة للحركة الثقافية بكاملها. فإن ما استنتجناه من دراستنا يرينا أن بعض العرب في طور الاستغراب الأول رأوا في الغرب أكثر من منجزاته التقنية والعسكرية. بل أصابوا إذ اعتقدوا أن هذه المنجزات لم تكن سوى نتاج جانبي لخصائص جوهرية ميزت المدنية الغربية. وحين دعوا إلى الاصلاح لم يطالبوا به في المجال الفني والتقني، بل في ميادين السياسة والتعليم الاجتماعي والأدب. - Abu-Lughod, Arab Rediscovery of Europe, 158

(٣) تخليص الابريز، ٧. ونجد أقوالاً مماثلة في: أقوم المسالك، ٦. الواسطة ٤. الساق على الساق، ٢ : ١٥٣. دليل الحرية الانسانية، ١٢.

(٤) أقوم المسالك، ٧٢.

وجامعات ومكتبات خاصة وعامة ومتاحف[1]، داعين الحكومات والأفراد إلى الاقتداء بالغربيين في هذا المضمار. وعرض الطهطاوي وخير الدين مفصلاً لأسماء العلوم والفنون التي اعتنى بها الفرنسيون، معرفين بموضوعاتها، ملخصين محتوياتها وبرامجها، موضحين الفرق بين مراحل التعليم المختلفة[2]. ولا نشك في أنهما استوحيا هذه البرامج والمشاهدات في الاصلاح التربوي والتعليمي الذي عرضه رفاعة في «المرشد الأمين» وطبّقه خير الدين حين كان وزيراً في تونس[3].

وبيّن رحالونا أن في موقف الغربيين، أفراداً ودولاً، ما ساعد كثيراً على تطوير العلوم، وقد أرادوا أن يقتفي مواطنوهم أثر الغرب في هذا أيضاً، فيعتنوا، مثله، بالعلم واقتناء الكتب[4]، ويدفعوا أولادهم إلى المدارس منذ نعومة أظفارهم[5]، ويسافروا في طلب العلم والمعرفة[6]. أما الدول فتقيم المعارض العلمية وتقدم الجوائز السنية لأصحاب الاختراعات والاكتشافات الجديدة[7]. وفي انكلترة تحل الجمعيات والمؤسسات محل الدولة في هذا المضمار[8].

ثم إن الغربيين يعلمون أن العلوم جميعها، نظرية كانت أم عملية، ضرورية لتطور المدنية ولذلك لا يفاضلون بينها «حتى علوم السوقة فإنها لها مدارس

---

(١) تخليص الابريز، الفصل ١٣ من المقالة الثالثة والفصل الأول من المقالة السادسة. أقوم المسالك، ٦٥ ـ ٧٢. الواسطة، ٢٦. كشف المخبا، ٢٣٠ ـ ٢٣١. الساق على الساق، ٢: ١٥٣، ١٥٥، ١٥٩. رحلة إلى باريس، ٣٧ ـ ٤٠، ٦٤ ـ ٦٦.

(٢) تخليص الابريز، الفصل الثالث من المقالة الثالثة والفصل الأول من المقالة السادسة. أقوم المسالك، ٦٥ ـ ٧٢.

(٣) بين خير الدين في مذكراته أنه استوحى الليسيات الفرنسية نظامها حين أسس المدرسة الصادقية، «A mes Enfants». Rev. Tun., N° 18 (1934). p. 198

(٤) الساق على الساق، ٢: ١٥٥. رحلة إلى باريس، ٤٢.

(٥) الساق على الساق،٢: ١٥٨ ـ ١٥٩. كشف المخبا، ١٧٤. الواسطة، ٥٠. رحلة إلى باريس، ٤٠ ـ ٤١.

(٦) أقوم المسالك، ٧٢.

(٧) تخليص الابريز، ٨. أقوم المسالك، ٨٠. رحلة إلى باريس، ٤٠ ـ ٤١.

(٨) كشف المخبا، ١٥٢، ١٧٠.

كمدرسة الطبخانة، يعني مجلس علماء الطباخة» على حد تعبير الطهطاوي[1]. ولكن رفاعة لم يستطع أن يتخلص من رواسب الفكر التقليدي في نظرته إلى مراتب العلوم، وقد قال ان «أولى العلوم وأفضل العلوم الشرعية التي بمعرفتها جميع الناس يرشدون وبجهلها يضلون»[2]. ولكنه أكد أن «اتقان الأحكام الشرعية العملية والاعتقادية وحده لا يكفي للوطن بقضاء الوطر»[3].

وقد انتبه رحالونا إلى أن نهج الأوروبيين في البحث العلمي كان أيضاً من أسباب تطور العلوم عندهم. فأكدوا أن الغربيين يعتمدون حرية البحث والتفكير[4]، وانهم يدققون ويتبحرون في المعارف[5]، وانهم يعتبرون الحقائق العلمية نسبية، ولذا يطمحون دائماً إلى تخطي ذواتهم وما وصل إليه أسلافهم[6]. ولكن هذا النهج العلمي يتضمن ايماناً مطلقاً بالعقل البشري وحريته الكاملة في أن يبحث بحثاً علمياً مستقلاً عن الدين والتقاليد والموروث القديم، إيماناً بأن العقل البشري مستقل عن الارادة الالهية. فهل تنبه رحالونا إلى ذلك؟ وهل تبنوا هذا الموقف العقلاني أيضاً؟ إن هذا سيكون موضوع الفصل اللاحق من بحثنا.

ج ـ سبب التخلف العلمي في الشرق، والصراع في موقف الرحالين من علوم الغرب

نستنتج مما سلف أن رحاليىنا عزوا التخلف العلمي في الشرق إلى فساد الحكم والأحوال السياسية من جهة، وإلى تقصير الشرقيين أنفسهم، من جهة أخرى. فلايمان رفاعة بدور الحاكم قال: «إن العلوم لا تنتشر في عصر إلا باعانة

---

(١) تخليص الابريز، ٦١. راجع كذلك: أقوم المسالك، ٥١ ـ ٦٥ وكنز الرغائب، ١: ٩١ ـ ٩٢.
(٢) مناهج الألباب، ٥٠.
(٣) المرجع نفسه، ٣٧٢.
(٤) تخليص الابريز، ١٢٣. أقوم المسالك، ٧٥. الساق على الساق، ١: ١٣٤ ـ ١٣٥. رحلة إلى باريس، ٤٨ ـ ٤٩.
(٥) تخليص الابريز، ٦١. أقوم المسالك، ٦٥ ـ ٧٢. كشف المخبا، ٢٥٥. رحلة إلى باريس، ٤٦.
(٦) تخليص الابريز، ٤٩، ٦٠. أقوم المسالك، ٥٦ ـ ٦٤. كشف المخبا، ٢٥٥، ٢٥٧ ـ ٢٥٩. رحلة إلى باريس، ٣٣ ـ ٣٤، ٤٩.

صاحب الدولة لأهله»[١]. ولذا أشاد بحكم محمد علي، فيما ربط خير الدين العلوم بوجود حكم مقيد فاضل[٢]. أما الشدياق ومراش فقد أنحيا باللائمة على معاصريهما بالدرجة الأولى، وهذا مرتبط بمواقفهما من علاقة العلم بالوعي السياسي، فكتب مراش: «يا لسوء حظنا نحن بني المشرق... لأنه إذا أوجدت الصدف عندنا من له هوس ما في العلم عاش مقطوع الخرج، وربما يحتقر ويهان... ولا يحصل على شيء من الجوايز سوى قول الناس عنه هذا نحوي بارد أو شاعر مشعر أو بعرفينو أو فلفسوس»[٣].

ولكننا نحس بأن لرحالينا غاية يهدفون إليها من وراء تعليلهم التخلف العلمي في الشرق: أراد كل من الطهطاوي وخير الدين أن يبعد الشك بأن في الاسلام والمدنية الاسلامية ما يتنافى وتطوير العلوم، فيما أراد الشدياق ومراش أن يبعدا هذه التهمة عن العرب وحضارتم التليدة. وهذا لأسباب مختلفة.

عندما جابه المسلمون الحضارة الغربية بمخترعاتها وعلومها وفنونها كان موقفهم الأول منها موقف الحذر والرفض لما ليس من تقاليدهم وماضيهم وتراثهم[٤]. وفي «تخليص الابريز» أشار الطهطاوي إلى أن العامة والجهلة في مصر لاموا محمد علي على استعانته بالعلماء الأوروبيين[٥]. وأثبت مشادة عنيفة دارت بين عالمين تونسيين حول كروية الأرض ودورانها إذ تمسك الشيخ المناعي بالنظرية التقليدية القائلة بأن الأرض منبسطة، فيما دافع الشيخ محمد البيرم عن النظرية العلمية الأوروبية[٦]. وقد أبدى الطهطاوي نفسه بعض التردد أحياناً في قبول النظريات العلمية الحديثة. فكلما ذكر علم الفلك في «تخليص الابريز» كرر أن الافرنج «عدوا الشمس من الثوابت والأرض من السيارة»[٧] وكأنه شك في

(١) تخليص الابريز، ٨.
(٢) أقوم المسالك، ٨.
(٣) رحلة إلى باريس، ٤١.
(٤) وقد عبر عن هذا الحذر الجبرتي، مثلاً، في عجائب الآثار، ٣: ٢، ٨، ٢٧، ٤٢، ١٠٦.
(٥) تخليص الابريز، ٨.
(٦) المرجع نفسه، ٣١.
(٧) المرجع نفسه، ٣٩، ١٣٩.

صحة هذا الادعاء. ولكنه ذاد أحياناً أخرى عن النظريات العلمية الحديثة داحضاً حجج المحافظين المتهجمين عليها: فقد دافع عن ايمانه بالطب الوقائي ضد من اتهمه بالشك في القضاء والقدر. فبيّن أن المرض والموت لا يدفعان ان قدرهما الله، ولكن على المرء أن يتقي المرض ما أمكن «فقد قال ﷺ: تداووا فإن الذي أنزل الداء أنزل الدواء»[1]. وقد اضطر خير الدين أيضاً إلى الرد على المسلمين المحافظين الذين رفضوا العلوم الغربية، فحاول أن يقنعهم بأن هذا العلم كان سابقاً للمسلمين «فلا وجه لانكاره واهماله، بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله»[2].

ولكن الصراع بين الموروث القديم والعلوم الجديدة اتخذ شكلاً ذا نتائج أكثر ايجابية.

أكد كل من الطهطاوي وخير الدين أن المصلحة العامة تقتضي الاستعانة بعلوم الغرب وعلمائه[3]، إذ بدونها لا يتطور الوطن، ولا يقوى جيشه، أو يغتني أهله. وبذلك أيدا ما ذهب إليه بعض الفقهاء في العصور السابقة، من أن المصلحة العامة، أو الخير العام، يوجه الحاكم المسلم في ما يتخذه من قرارات أو ينفذه من أعمال[4].

ثم بيّن الطهطاوي وخير الدين أن الاستعانة بعلماء الغرب وعلومهم لا يتنافى ودعوة الإسلام إلى العلم، على نقيض ما زعم علماء الدين في محاربتهم العلوم الأوروبية. واستشهدا قول الرسول «الحكمة ضالة المؤمن يطلبها ولو في أهل الشرك»[5]. ولذا حاولا أن يقنعا معاصريهما بأن «ليس كل مبتدع مذموماً. فإن الله سبحانه وتعالى جرت عادته بطي الأشياء في خزائن الأسرار ليتشبث النوع البشري بعقله وفكره ويخرجها من حيز الخفاء إلى حيز الظهور. فمخترعات هذه

---

(١) مناهج الألباب، ٣٤٥ و٣٤٦.
(٢) أقوم المسالك، ٦.
(٣) تخليص الابريز، ٨. أقوم المسالك، ٨.
(٤) راجع ما أوردناه في هذا الصدد ص ٨١ من هذا الكتاب.
(٥) تخليص الابريز، ٩. أقوم المسالك، ٦.

الأعصر كلها من أشرف ثمرات العقول، يرثها على التعاقب الآخر من الأول ويبرزها في قالب أكمل من السابق وأفضل. فهي نفع صرف لرفاهية العباد وعمارة البلاد»[١].

فقد أعجب رفاعة بما رأى في فرنسا من محبة الغرباء ورغبة في الاستفادة من علومهم، وانتبه إلى ما جنته فرنسا نتيجة لذلك من سعة آفاق حضارية وعلمية وفكرية[٢]. وعليه بيّن الدور الايجابي الذي لعبه الأجانب في تاريخ الحضارة الفرعونية[٣]، ثم في عهد البطالسة[٤] فمحمد علي[٥]. وهذا ما أوضحه خير الدين أيضاً في معرض ذكره العوامل التي ساعدت على تقدم الأوروبيين إذ قال إنهم «ما زالوا يقتدون بغيرهم في كل ما يرونه حسناً من أعماله»[٦]. وقد خص تاريخ أوروبا بفصول عدة من كتابه[٧] ليثبت لقرائه أن الغرب أيضاً عرف عصور انحطاط ولكنه تغلب عليها لأنه استفاد من علوم غيره.

وقد أراد الطهطاوي وخير الدين أن يبينا، فوق ذلك، أن الحضارة والمعرفة والعلوم ليست وقفاً على شعب دون آخر، بل انها جاءت نتيجة تكامل الحضارات والجهود الانسانية المختلفة. وزاد رفاعة على ذلك ايمانه بأن هذا التطور العلمي سيستمر ويفضي في النهاية إلى تقارب الشعوب وتعايشها السلمي[٨]، نظير ما آمن سان سيمون بأن التقارب بين البشر سيتحقق في العصر الذهبي حين يفضي تطور التاريخ والعلوم إلى النظام الصناعي العلمي المثالي الذي يسوده الوئام التام بين الطبقات[٩].

---

(١) مناهج الألباب، ٤٤٣.
(٢) تخليص الأبريز، ٥٠، ١٣٠.
(٣) مناهج الألباب، ١٨٨ ـ ١٩٠.
(٤) المرجع نفسه، ١٩٤ ـ ٢٠٤.
(٥) المرجع نفسه، ٣٠٦ ـ ٣١٠.
(٦) أقوم المسالك، ٦.
(٧) المرجع نفسه، ٥١ ـ ٥٥، مثلاً.
(٨) المرشد الأمين، ١٢٥.
(٩) Enfantin, The Doctrine of Saint-Simon, pp. 58-70

ولعل الطهطاوي وخير الدين هدفا إلى غايات شتى إذ اتخذا هذا الموقف. أرادا، أولاً، أن يحثا المسلمين على اقتباس العلوم الغربية. ثم رميا إلى استنهاض الهمم بأن يبينا أن الانحطاط مرحلة عرضية، والتقدم ممكن، ثم انهما أرادا أن يثبتا أن المجتمع الغربي ليس بحد ذاته متفوقاً على الاسلامي، بل إن علوم المسلمين وحضارتهم قد أسهمت في توصيل الغرب إلى ما وصل إليه.

وهذا واضح من فخر رحالينا الأربعة بأن الغربيين قد نقلوا علومهم عن العرب، وكأنهم حاولوا بذلك الحفاظ على كرامة العرب، من جهة، والتقليل من قيمة المنجزات الغربية، من جهة أخرى. فلولا العرب لما توصلت أوروبا إلى مستواها العلمي الحاضر. وقد قال الطهطاوي إن الافرنج «يعترفون لنا بأننا كنا أساتيذهم في سائر العلوم ويقدمنا عليهم. ومن المقرر في الأذهان. . . أن الفضل للمتقدم»[١]. ومثله أكد خير الدين أن «مخالطة الأوروباويين للأمة الإسلامية المتقدمة عليهم في التمدن والحضارة كان ابتداء التمدن عندهم»[٢]. وأسهب في نقل ما دوّنه عدد من المؤرخين الافرنج عن منجزات العرب في مختلف ميادين الحضارة[٣]. كذلك أكد الشدياق ومراش أن الغرب أخذ مدنيته وعلومه عن العرب[٤].

ولعل وراء هذا الفخر عاملاً آخر أيضاً. فنحن نلاحظ أن رحالينا جميعاً اختاروا من ماضي العرب فقط ما يبعث على الاعتزاز ويتفق مع دعوتهم إلى التجديد، سواء في النظم السياسية، أم في المنجزات العلمية والفكرية

---

(١) تخليص الابريز، ٧.
(٢) أقوم المسالك، ٥٢.
(٣) المرجع نفسه، ٢٢ ـ ٣١. وذهب Demeersman إلى أن العوامل التي حدت خير الدين إلى هذا الفخر وإلى غض النظر عما في ماضي العرب من تقصير، هو الرد على معاصريه الذين اتهموه بالانحياز إلى الحضارة الغربية وتشرب مبادئها، ثم استمالة الأغلبية المسلمة التي ضايقها انتقاده ما في حاضر البلاد الاسلامية من نقص. ويضيف دميرسمان: «ألا يحق لنا أن نأخذ أحوال عصره بعين الاعتبار، فنقول إن خير الدين نصب خيمته على ملتقى الحضارتين. ثم ألا يعني ذلك أنه لم يرد أن يحرم نفسه حسنات الواحدة وفضل الاخرى».
«Idéal Politique de Khéreddine», RIBLA, N° 79 (1957), p. 191.
(٤) الواسطة، ٤. كشف المخبا، ٩٨، ١٢٦، ٢١٧، ٢١٨. مشهد الأحوال، ٢٢.

والحضارية. واسقطوا من هذا الماضي ما ينافي دعوتهم أو موقفهم، ذلك أنهم وجدوا في عز الماضي عزاء عن تخلف الحاضر وخروجاً من يأس هذا التخلف.

وربما كان للرحالين المسلمين هدف آخر، فوق ذلك، وهو أن يقبل المحافظون العلوم الغربية الجديدة ان أحسوا أن أصولها جزء من تراثهم، وانها ليست سوى تطوير لهذا التراث. وعليه أكد خير الدين أن ما توصل إليه الغرب من رقي علمي وحضاري انما «كنا عليه وأخذ من أيدينا. . . فالواجب الحرص على استرجاعه واستعماله»[1].

أما الشدياق فحاول التقليل من منجزات الغرب العلمية مع اعترافه بقيمتها. إنه اتهم الأطباء في باريس باستغلال المريض وابتزاز أمواله[2]، وسخر سخرية مرة من الذين «يتعلمون» الطب في أوروبا فيجهلون مداواة أبسط الآلام التي تزيلها طرق العلاج الشرقية «البدائية»[3]. ثم بيّن تدني المستوى العلمي في جامعتي اوكسفورد وكامبردج الشهيرتين[4]. وكأنه ينوه بأن العلوم الغربية ومؤسساتها ليست كاملة، بل فيها نقص كثير. بذلك انتقم الشدياق لتخلف الشرق الحضاري والعلمي ممن استفاد من هذا التخلف واستغله. وان كان موقفه فريداً بين رحالي الجيل الحالي، إلا أنه شاع في الحقبة التالية، كما سنرى.

طالما كتب رحالونا في مدح علوم العرب الماضية، ورقيهم العلمي، وفضلهم على النهضة العلمية في الغرب، ولكن هؤلاء الرحالين لم يفتشوا عن «العوامل التي سببت تطور العلوم في الحضارة العربية القديمة، ولم يبحثوا في العلاقات الاجتماعية والفكرية بين العلماء والسلطة الدينية خلال القرون المختلفة. وكثيراً ما نبّهوا إلى وجود العلم العربي، ولكنهم لم يهتموا بكيفية ظهوره، وماذا تضمن أو استلزم. . . ولم يبحثوا على الاطلاق في مسألة جوهرية

---

(١) أقوم المسالك، ٦.

(٢) الساق على الساق، ٢: ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

(٣) المرجع نفسه، ١: ٢٠٨ ـ ٢١١.

(٤) كشف المخبا، ١٢٧.

وهي : كيف انحط العلم العربي ولماذا»[1]. ولا يشفي غليلنا في هذا المضمار أن يعلل التقهقر بفساد الحكم، نظير ما فعل الطهطاوي وخير الدين. فإن أغفل رحالونا الخوض في هذه المسائل، فأولاً لأنهم ليسوا مؤرخين، فضلاً عن أن أحوال عصرهم وحظهم في الثقافة لم يتيحا لهم التعمق في مثل هذه الأبحاث الاجتماعية والفلسفية، فلم ينمُ عندهم النقد الذاتي.

(١) Smith, Islam in Modern History,pp. 119-120

٧ ـ الصراع بين العلم والدين

لم يحتل الفكر الغيبي مكانة كبيرة في كتابة الطهطاوي وخير الدين والشدياق، وذلك لأسباب عدة، فيما نرى. إن تأخر الشرق جعل رحالينا يبحثون في النظم الغربية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية، إذ اعتقدوا أن تبنيها سيمكن الشرق من اللحاق بركب المدنية الغربية. ولم يشمل تكوينهم الثقافي إلا قسطاً ضئيلاً من الفلسفة، كما يتبيّن من الكتب التي ذكروا انهم قرأوها[1]. وعليه لم يفطنوا إلى أن الثورة التي أحدثها العلماء في العلوم الأساسية، وما صحبها من ثورة فلسفية، كانتا دعامة النظم الغربية الجديدة التي أرادوا اقتباسها، فلم يعرضوا للتيارات الفكرية والفلسفية في أوروبا[2]. حتى مراش الذي عني بالقضايا الفلسفية أكثر من زملائه الثلاثة، وجه عنايته الأولى إلى المشكلة التي شغلت الطهطاوي والشدياق أيضاً[3]، ألا وهي النزاع بين الوحي والعقل.

آمن عصر التنوير الأوروبي بالعقل البشري، وبأنه وحده سبيل الوصول إلى كشف الحقيقة وتغيير المجتمع والطبيعة. وشاركهم رحالونا الايمان بالتقدم والتطور، كما أسلفنا، واستلزم ذلك أن يشاركوهم ايمانهم بقدرة العقل البشري. فقد عرّف رفاعة القريحة بأنها «أعلى درجات أفكار العقل البشري» ووظيفتها «أنها

---

(١) راجع ص ٢٣ ـ ٢٥ من بحثنا.

(٢) بين أبو لغد أن المترجمين أيضاً في القرن الماضي قد أغفلوا تعريف العرب بالفلسفة والمنطق والعلوم الخالصة «فنقلوا البنية العليا للظاهرات الثقافية، لا الموقف الفكري الذي أوصل الغرب إليها». Arab Rediscovery of Europe, p. 59

(٣) أما خير الدين فكاد ينصرف كلياً إلى القضايا السياسية والاقتصادية.

تجمع بين أطراف التصورات والتصديقات المتفرقة بما تدرك فيها من العلاقات وتتصرف التصرف التام في هذا الجمع». وإن «من أفضل وظائفها أنها لا تزاول البحث عن المستحيل الذي لا يتصور وجوده، ولكن عن استخراج الجائز الممكن الوجود، ولو متعاصياً»[1]. فنجد هنا مدى تمسكه بالمنطق والعقلانية في البحث عن الحقيقة، ووسيلة إلى المعرفة.

وهذا الايمان بالعقل يطالعنا من كتابة الشدياق ومراش أيضاً. فقد سخرا سخرية شديدة من المعتقدات الخرافية والايمان بالسحر والشعوذة والتنجيم والتبصير وعلم الغيب وتفسير الأحلام[2]، وأكد مراش أن العقل دعامة من دعائم المدنية الأساسية[3].

ولكن أغفل الشدياق ومراش الخوض في أصل المعرفة وماهية العقل. وحين بحث الطهطاوي في وظيفة العقل وعلاقته بالروح[4] جاء تفكيره تقليدياً خالصاً وسطحياً. فقد حدّد وظيفة الروح بأنها «إدراك الأشياء بما فيها من المشابهة والمشاكلة والمباينة والمضادة، تجيل فيها الفكر وتقيم عليها الدليل وتنتج النتائج الصحيحة وتتبصر في عواقب الأمور وتقضي وتحكم بما يلزم». وبيّن أن العقل والقريحة «من متعلقات الروح» (أو قواها على حد تعبير الفلاسفة المسلمين) فوظيفة العقل «أدراك حقيقة الأشياء وقياس بعضها ببعض بما فيها من الجامع والحكم عليها بما يقتضي... أما القريحة فهي القوة الفعالة الولادة المتصورة»[5]. ولم يكن الطهطاوي فيلسوفاً ليبحث في الادراك والعقل شأن ابن سينا (ت ١٠٣٧ م) أو ابن رشد (ت ١١٩٨ م) أو غيرهما من فلاسفتنا القدامى.

---

(١) المرشد الأمين، ٨٥.

(٢) كشف المخبا، ١٠٩، ١٢٨ - ١٣٥. مشهد الأحوال، ٢٤. غابة الحق، ٥٠ - ٥١، ٧٥.

(٣) رحلة إلى باريس، ٣٦، ٣٧. غابة الحق، ٥٠ - ٥١.

(٤) استخدم الطهطاوي لفظة «الروح» بمعنى «النفس» على غرار الفلاسفة المسلمين الذين لم يجيدوا التمييز بين «النفس» كما عرفها أرسطو في **De Anima** وبين الروح بالمفهوم الديني الخالص، أو كما عرفها أفلاطون وأفلوطين.

(٥) المرشد الأمين، ٨٤ - ٨٥.

ومع أنه ذكر في «تخليص الأبريز» أنه قرأ فلسفة كوندياك وكتابه في المنطق، إلا أننا لا نجد في آرائه في العقل والقريحة ما يبين تأثره بصاحب «رسالة في الاحساسات» *(Traité des Sensations)* و«بحث في أصل المعارف البشرية» *(Essai sur l'origine des connaissances humaines)* وفلسفته في تحليل الادراك إذ يرجع قوى النفس كلها إلى الاحساس.

ولكننا نشعر بأن الطهطاوي رمى إلى غاية معينة من خلال آرائه التقليدية هذه، وهي الرد على من قاوم اختراعات الغرب واكتشافاته الحديثة. فهو لم يكتف بأن يبين أنها لا تتنافى مع الدين، بل أراد أن يثبت أنها نتيجة ضرورية «لأعلى درجات أفكار العقل البشري... وأجل نعم الباري سبحانه وتعالى»[١]. وإذ أعجب الطهطاوي بطموح العقل الغربي إلى تخطي ذاته، أراد أن يبين أن تخطي الذات قوة أوجدها الباري في هذه الروح التي بثها فينا، ولكن ذلك لا يتم لها من غير العلوم والفنون[٢]، فيكون رفاعة قد أثبت علاقة الاختراعات والعلوم والفنون الغربية بأعلى القوى الروحية، أي بما أودعه الله تعالى في الانسان من جوهر الهي.

ولكن، هل تبنى رحالونا العقل مقياساً مطلقاً، على غرار العقلانية العلمانية الغربية؟

لم يتعرض خير الدين لهذه المشكلة ولكنه انتقد فولتير قائلاً: «لو لم يحمله انحلال العقيدة على عدم احترام الشرائع والديانات لكانت شهرته أتم والنفع بمعارفه أعم»[٣]. مما يرينا أن خير الدين رفض العقلانية في غير الميادين العلمية، تماماً كما رفضها الطهطاوي. فقد قال رفاعة أن للفلاسفة الفرنسيين «حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية، يقيمون على ذلك أدلة يعسر على الانسان ردها... إن كتب الفلسفة بأسرها محشوة بكثير من هذه البدع...

---

(١) المرجع نفسه، ٨٥.
(٢) المرجع نفسه، ٨٦.
(٣) أقوم المسالك، ٥٩.

فحينئذ يجب على من أراد الخوض في لغة الفرنساوية المشتملة على شيء من الفلسفة أن يتمكن من الكتاب والسنة حتى لا يغتر بذلك ويفتر عن اعتقاده وإلا ضاع يقينه»[1]. لقد تلقى خير الدين بعض علومه في جامع الزيتونة، ورفاعة في الأزهر، وآمنا بالاسلام إيماناً صادقاً، فكان من الطبيعي أن يتخذا موقفاً دينياً من الحياة، رأينا أثره في فكرهما السياسي والاقتصادي والاجتماعي، على ما قبلا من مفاهيم جديدة؛ فلا نستغرب، بالتالي، أن يتهجما على علمانية الفلاسفة الفرنسيين، فسمّاهم رفاعة «إباحيين» لأنهم «يقولون إن كل عمل يأذن فيه العقل صواب» ولأنهم «لا يصدقون بشيء مما في كتب أهل الكتاب لخروجه عن الأمور الطبيعية»[2]. بل ذهب إلى أبعد من ذلك حين قال: «إنهم لم يهتدوا إلى الطريق المستقيم ولم يسلكوا سبيل النجاة أبداً»[3].

أما مراش فقد آمن بحرية التفكير وسلطة العقل في كل الميادين الفكرية، ورأى أن من المستحيل الحؤول دون هذه الحرية إذ أنها سُنّة الطبيعة البشرية وتطور الانسان عبر التاريخ[4]. «إن للفكرة قوة تغلب جميع القوات وانطلاقاً يقاوم كل العوارض، فلا يوجد لها راد إذا جمحت... وكل الوسايط التي استعملت قديماً أو حديثاً لردها وصدمها إنها كانت مساعدات لازدياد حركتها»[5]. وضرب مثل غليلو وغيره من العلماء الذين سجنوا واضطهدوا لادلائهم بحقائق علمية، ولكن فكرهم انتصر على كل سلطة، بل ان الاضطهاد كان سبباً في ازدهار الفكر والعلم والأدب «فلم تصدح نغمات الآداب إلا من أفواه السيوف، ولم تنبثق أنوار الحقايق إلا من ظلمات الحبوس. ولم يناد بالتهذيب إلا بألسنة النيران، ولم تنطلق المبادىء الراهنة إلا من القيود والاغلال. وكل ذلك جرى بقوة الفكر، وضرب من المحال قمع هذه القوة إلا بمثلها»[6]. وبذلك أكد مراش ما ذهب إليه

---

(١) تخليص الابريز، ١٢٢.
(٢) المرجع نفسه، ١٩.
(٣) المرجع نفسه، ٧.
(٤) رحلة إلى باريس، ٤٨ ـ ٤٩. ولعلنا واجدون أثر بعض الرومنطيين في هذا التفكير.
(٥) رحلة إلى باريس، ٤٧.
(٦) المرجع نفسه، ٤٨.

تورغو (ت ١٨٧١) وكوندورسيه (ت ١٧٩٤) وسان سيمون وغيرهم من الفلاسفة المثاليين، من أن التغييرات العظيمة في المجتمع والتاريخ جاءت نتيجة القوى الفكرية، وان بينها وبين السلطات الزمنية، دينية كانت أم سياسية، ازدواجية أدت أحياناً إلى صراع عنيف، انتصر فيه الفكر في النهاية، مما أدى إلى تغيير وتطور في النظام الاجتماعي[١].

وفضلاً عن ذلك أكد مراش أن الحقائق لا تدرك إلا نتيجة صراع فكري بين العلماء أو الأجيال «ومن عادة الهدى أن ينشأ عن التهاب المسايل الدقيقة في معترك الأفكار كما ينشأ النور عن احتراق الذرات العنصرية في محك أسطحة الأثير العام بين الاجرام العظيمة»[٢].

ولكن بين ايمان الطهطاوي ومراش بالعقل فارقاً كبيراً. ففي موقف الطهطاوي من سلطة العقل المحدودة نجد الصراع بين ايمانه بالعلم وايمانه بالدين. آمن رفاعة بالحقائق العلمية وبأنها أساس التقدم الحضاري والسعادة الدنيوية، ولكنه اعتبر هذه الحقائق محدودة لا لأن العلم في تطور مستمر يكشف أبداً عن حقائق جديدة، على غرار ما آمن مراش، بل لأن اسلامه علّمه أن الحقيقة الدينية وحدها هي الحقيقة المطلقة التي «تهدي إلى الطريق المستقيم» ولذلك أكد «إن عقول الأنبياء أرجح من عقول العلماء»[٣]. فالدين، في رأيه، هو الحقيقة الثابتة الأزلية الأبدية، ولذا «يجب علينا الايمان والتصديق بكل ما جاءت به الرسل، وان لم نفهم حكمته، كذلك يجب علينا الايمان والتصديق بكلام الأئمة، وان لم نفهم علته، حتى يأتينا من الشارع ما يخالفه. وقال بعضهم: كل علم لا يؤيده الكتاب ولا السنة فهو ضلال»[٤]. وعلى سبيل المثال نذكر قبول الطهطاوي بوجود الشر والضر في العالم من غير أن يبحث في سبب وجودهما أو

---

(١) Enfantin, The Doctrine of Saint-Simon, pp. 206-207

Condorcet, Sketch for a Historical Picture..., pp. 102 - 123.

(٢) رحلة إلى باريس، ٤٩.

(٣) المرشد الأمين، ١١.

(٤) المرجع نفسه، ٣٤٩.

علاقتهما بالله، بحث المعتزلة، مثلاً، بل استشهد بالآية «ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق» ونحوها من الآيات الدالة على «بديع صنعته وتدبير ملكه وحكمه»[1]. ولم يتأثر على الاطلاق بتلك الفصول الساخرة التي قرأها في «معجم الفلسفة» كفصل «الخير» مثلاً، حيث يفند فولتير تأكيد بعض الفلاسفة أن العالم بديع الصنعة[2].

وعليه انتقد رفاعة الفلاسفة العقلانيين الذين لم يعتبروا الدين حقيقة مطلقة، بل مجرد تشريع أخلاقي وزعموا أن الأديان إنما جاءت لتدل الانسان على فعل الخير واجتناب ضده، وان عمارة البلاد وتطرق الناس وتقدمهم في الآداب والظرافة تسد مسد الأديان[3].

ولذلك قبل الطهطاوي الاسلام والسنة والشريعة والقصص الدينية كما قبلها سابقوه من مفكري الاسلام، فلم يشك ولم يبحث ولم يحلل ولم يرفض «فليس علينا أن نعتمد على ما يحسنه العقل أو يقبحه إلا إذا ورد الشرع بتحسينه وتقبيحه»[4].

فقد فصل الطهطاوي بين الحقيقة العلمية والحقيقة الدينية، ولم يرد على الاطلاق أن يقيس هذه بمقاييس تلك. وإن ناقضت الحقيقة الدينية ما ذهب إليه العلم والعقل لم يتردد في أن يقول إن قدرة الله المطلقة قادرة على كل شيء عجيب، وليس على الانسان المحدود أن ينكر ما لا يستطيع أن يعلم وجه حكمته[5]، ولذا ينبغي أن نؤمن بالأولياء وكراماتهم[6]. وتهجم رفاعة تهجماً عنيفاً على الفلاسفة الفرنسيين الذين «ينكرون خوارق العادات ويعتقدون أنه لا يمكن تخلف الأمور الطبيعية أصلاً»[7]. فالفكر الأوروبي العلمي رفض تفسير الظواهر

---

(١) المرجع نفسه، ١٠.

(٢) Voltaire, Dictionnaire Philosophique, p. 71

(٣) تخليص الابريز، ٥٣.

(٤) المرشد الأمين، ١٣١.

(٥) المرجع نفسه، ١٢.

(٦) المرجع نفسه، ٣١٣.

(٧) تخليص الابريز، ٥٣.

الطبيعية تفسيراً ميتافيزيقياً (بتدخل الله، مثلاً، أو القضاء والقدر) فأكد مونتسكيو، مثلاً، أن لله قوانينه وللعالم المادي قوانينه، كما أن للانسان والحيوان قوانينهما أيضاً[١]. أما رفاعة فتأثر إلى حد بعيد بمعتقداته الموروثة، فاتضح له التناقض بين الدين والفكر الأوروبي، لا امكانية التوفيق بينهما. وعليه كان المثل الأعلى في رأيه أن يأخذ المسلم العلوم الأوروبية ليطور دنياه، وأن يحتفظ باسلامه الذي يهديه إلى الطريق المستقيم والنجاة.

أما مراش فآمن ايمان العقلاني بأن للطبيعة قوانينها العلمية، فلم يأخذ، مثلاً، بقصة الخليقة كما روتها التوراة. ولعله تأثر بالنظرية الداروينية في نشأة الانسان وتطوره[٢] حين قال إنه رأى في أحد المتاحف الباريسية كل أعضاء الانسان «مبسوطة وجميع قوانين حياته جارية إزاء عينيه، فتأمل كل نواميس نموه منذ كونه دودة وليس بانسان إلى كونه انساناً عظيماً»[٣].

ولكنه رأى أيضاً أن لله قوانينه وغايته في خلقه[٤]، وان قوانين الطبيعة تشهد بعناية الله وغايته في الخليقة «إذ يوجد للطبيعة شرائع وقوانين كثيرة تدل بدلائل واضحة على أنها لم توجد على سبيل الاتفاق قطعاً وليس لها أدنى نسبة إلى الأمور الصدفية»[٥]. فبما أن مراش قد تأثر بالفلاسفة العقلانيين والدينيين معاً رفض الاعتراف بوجود الصدفة والاتفاق في هذا الكون، إذ يقود هذا الاعتراف إلى نكران العناية الالهية. واختار مراش من عالم الطبيعة والنبات والحيوان ما يثبت هذه العناية التي تحافظ على الحياة والخير العام، كقوله إن الله أوجد النيتروجين

---

(١) Esprit des Lois, Livre I, Chapitre I

(٢) نشر دارون (ت ١٨٨٢) كتابه The Descent of Man سنة ١٨٧١، فلعل مراش قد تأثر بكتابه الأول The Origin of Species الذي نشره سنة ١٨٥٩.

(٣) رحلة إلى باريس، ٣٩.

(٤) شهادة الطبيعة، ٦٠.

(٥) المرجع نفسه، ١٤. ونجد في الدين وفي التصوف وفي فلسفة الروحيين أمثال Jouffroy (ت ١٨٤٢) هذا الايمان بأن للخليقة غاية وان كنا نجهلها.

Brehier, Histoire de la Philosophie, II, p. 575.

ممزوجاً بالأوكسجين في الهواء كي لا تحترق الكرة الأرضية[1]. فأضحت العناية الالهية، أو المحبة، هذه القوة التي جعلها الله لتحريك الخلائق وتدبير الكائنات تحت أشكال مختلفة تدعى الناموس العام[2]. وكانت نظرته إلى الكون كله نظرة المتدين الرومنطي المتفائل الذي لا يرى غير الكمال والخير في الخليقة.

وان أكد مراش، نظير ما فعل الطهطاوي، أن العقل قاصر عن استنفاد المعرفة وادراك المجهول المختبىء من أسرار الكون التي لا حد لها فإن «مساحة العقل البشري ضيقة جداً بالنسبة إلى مساحة العلم الواسعة» ولذا «لم يمكن العقل أن يتناول من تلك الحقائق للموجودات ـ مهما اجتهد ـ إلا معرفة بعض الظواهر فقط»[3]. إلا أنه اختلف عن رفاعة إذ آمن بدينامية الطاقة الانسانية وامكانية ادراكها المجهول والحقيقة المطلقة في سلم المعرفة، وان لم يكن ذلك عن طريق العقل والعلم فعن طريق العاطفة «فالعلم يعرض للدارس حقائق ومبادىء أكثر كلما ازداد توغلاً فيه إلى أن يجزم أخيراً بامتناع الاطلاع المطلق»[4]. وحين يعترف العقل بتقصيره عن أن يجد جواباً قاطعاً عن كل اسئلته يقول: «إنه يوجد رب متنزه عن ادراك الأفهام ذو عناية دائماً بتدبير عموم تلك المخلوقات، ومنه الحياة كانت، وكل به كان وبغيره لم يكن شيء مما يكون، وهو محرك الحركات وأصل الكائنات وإليه مصير الأشياء جميعها، لا اله إلا هو ولا معبود سواه. فحالاً نرضى بهذا المقال ونسحب جميع أفكارنا من مواقع الأوهام والوساوس الغريبة معانقين عروس الحقائق وبكر كل برية ممتعين بلذة الحياة وحرية المعيشة»[5]. فوجد مراش في العاطفة الصوفية والرومنطية[6] ماحرره من حدود العقلانية العلمانية. وان تهجم كالطهطاوي على زمرة الكفر كفولتير

---

(١) شهادة الطبيعة، ١٦.
(٢) غابة الحق، ٥٥.
(٣) شهادة الطبيعة، ٦ ـ ٧.
(٤) غابة الحق، ٧٦.
(٥) المرجع نفسه، ٢٠.
(٦) الايمان بأن العاطفة توصل إلى معرفة ما يعجز عنه العقل من مبادىء المتصوفين التي أذاعها الرومنطيون خاصة فيما بعد، منذ أيام جان جاك روسو.

ونظرائه[1] من الفلاسفة والعلماء العلمانيين، فلا لأنهم «يقولون إن كل عمل يأذن فيه العقل صواب» على حد تعبير رفاعة، بل لأنهم لا يعترفون بغير العقل طريقاً إلى الحقيقة، وعليه أنكروا ما في الكتاب المقدس من حقائق لأنها لا تقاس بمقاييس العقل والمنطق، ومن الواضح أننا «إذا كنا لم ندرك أشياء كثيرة من هذا العالم المخلوق فهل يكون عجيباً إذا لم ندرك (بعقولنا) قضايا تختص بالخالق»[2]؟

ونظير ما فعل لسنغ (ت ١٧٨١ م) وغيره من الرومنطيين حاول مراش أن يبين أن الدين يوحي بحقائق لا يلبث التاريخ والعلم أن يثبتا صحتها. لقد آمن الطهطاوي بالمعجزات والنبوءات لأن الدين وحده يحمل الحقيقة المطلقة، في نظره. أما مراش فرأى أن الحقيقة حقيقة سواء كانت علمية أم دينية أم تاريخية، ولا تناقض بين الحقائق. فاستقرى الأحداث التاريخية التي حلت بكل من بابل[3] وصور[4] ونينوى[5]، مثلاً، وقابل بينها وبين نبوءات التوراة ليثبت أن ما نزل به الوحي لا يختلف عما أثبته العلم إلا اختلافاً زمنياً. كذلك استند إلى اكتشافات العلم ليبرهن على صحة ما قالته الأديان في وجود نفس لا مادية خالدة خاصة بالانسان دون الحيوان[6].

فكل من الطهطاوي ومراش مؤمن بحقائق الدين وحقائق العلم، ولكن فيما فصل رفاعة بين الحقيقة العلمية والحقيقة الدينية ورأى أن هذه وحدها هي الحقيقة المطلقة التي يمكنه التسليم بها إن تناقضت الحقيقتان، قبل مراش الحقيقتين معاً على أنهما متكاملتان، وقاس الواحدة بمقاييس الأخرى، موفقاً

---

(١) شهادة الطبيعة، ٥٠.
(٢) المرجع نفسه، ٦٢.
(٣) المرجع نفسه، ٥٣ ـ ٥٤.
(٤) المرجع نفسه، ٥٤ ـ ٥٦.
(٥) المرجع نفسه، ٥٢ ـ ٥٣.
(٦) مثلاً، دحض رأي الماديين الذين يذهبون إلى أن تفوق العقل البشري عائد إلى الطيات الكثيرة في دماغ الانسان، فبيّن أن دماغ الانسان لا يختلف عن دماغ بعض الحيوانات اختلافاً يناسب ما بينه وبينها من تفاوت في الفهم والادراك. شهادة الطبيعة، ٣٦ ـ ٣٧. راجع كذلك البراهين العلمية الأخرى التي أوردها ص ٣٨ ـ ٤٢ من هذا الكتاب.

بينهما، موحداً، وقد اعتبر أن تطور العلم الانساني يفضي تدريجياً إلى إثبات الحقائق الغيبية بالدليل.

أما الشدياق فكان أقرب رحالينا الأربعة إلى علمانية العقلانية الغربية. فقد اختلف عن الطهطاوي ومراش في أنه اعتبر الدين تشريعاً أخلاقياً وجد لتهذيب العامة، وبإمكان الناس أن يستغنوا عنه إذا نالوا قسطاً وفيراً من العلم والأدب. «فقد غرب عنهم (أي الفرنسيين) أهم الحقائق وهو ضرورة وجود الدين لكل من السائد والمسود. . . ولو سلم لهم بأن الكيّسين وأهل المعارف والأدب غنيون عنه بما فطروا عليه من حسن الأخلاق، أو حسنوا به املاءهم من مطالعة الكتب، لم نسلم بأن الرعاع الذين هم الجمهور الأعظم من كل البلاد غير مفتقرين إلى دين يردعهم عن الشرور والمعاصي ويحثهم على فعل الخيرات»[1]. وإن المقصود من كل دين «الحث على مكارم الأخلاق والابتعاد عن الشر»[2]. وعليه فلا قيمة للاختلاف بين الأديان والمذاهب فالأديان كلها متعادلة متساوية[3]. ومن ذلك نستنتج أن ما قاله الشدياق في المسيحية يصدق أيضاً في اليهودية والاسلام وغيرهما من الأديان.

وعلى نقيض الطهطاوي ومراش تهجم ليس فقط على الكنيسة ورجالها والباباوات[3]، بل على بعض ما في الدين نفسه، فاستخرج من قصص العهد القديم ما دل على فجور بعض الأنبياء وفسادهم وظلمهم، ومنهم داود وسليمان وهوشع وشاول[4].

ومنح الشدياق المرء حق تأويل الدين تأويلاً حراً قد يتنافى وما تعلمه الكنيسة. ففي دفاعه عن أخيه أسعد قال لرجال الكنيسة المارونية «وهب أن أخي جادل في الدين وناظر وقال انكم على ضلال، فليس لكم أن تميتوه بسبب هذا. . . ولكن لو كان لكم بصيرة ورشد لعلمتم أن الاضطهاد والاجبار على شيء

(١) كشف المخبا، ٢٥٥ ـ ٢٥٦.
(٢) كنز الرغائب، ١ : ١١٠.
(٣) الساق على الساق، ١ : ١٣٤ ـ ١٣٥.
(٤) المرجع نفسه، ١: ١٢٨.

لا يزيد المضطهد وشيعته إلا كلفاً بما اضطهد عليه، ولا سيما إذا علم من نفسه أنه على حق، وان خصمه القاهر له على ضلال، أو أنه متحل بالعلم والفضائل، وقرينه عطل منها»[1]. لا ريب في أن مأساة أخيه كانت سبب تحديه الكنيسة المارونية، ولكننا لا نظنه ميّز بين دين وآخر في إيمانه بحرية التأويل، وقد أسلفنا الاشارة إلى اعتباره الأديان كلها متساوية.

وإذ سخر الشدياق سخرية شديدة ممن يؤمن بالكرامات والمعجزات[2]، نحس أنه تأثر إلى أقصى حد بعقلانية فولتير وعلمانيته، ولم يخامره شك بأن العقل مقياس الحقائق الوحيد، والطريق إلى المعرفة.

والنزاع بين العقل والوحي يثير مشكلة العلاقة بين الانسان وخالقه. لسنا بحاجة إلى تكرار ما بيناه في الفصل الثاني، فمن الواضح أن موقف الطهطاوي وخير الدين الثيوقراطي قادهما حتماً الى الايمان بأن قدرة الانسان محدودة، وان السلطة الأولى والأخيرة هي سلطة الخالق.

ولكننا نتتظر أن يكون الشدياق أكثر ايماناً بقدرة الانسان وحريته، وقد أظهرنا عقلانيته في الفقر السابقة. إلا أن الواقع غير هذا. فقد أخذ على الانكليز اتكالهم على نشاطهم وسعيهم وحدهما فـ «حب التناهي غلط، فإن تعليق العبد توفيقه ونجاحه بالكلية على سعيه وكده، لا يخلو من ازدراء بعناية المولى»[3]. ولم يشعر الشدياق بأن في هذا الموقف ما يناقض عقلانيته. ولكن لعله كان متأثراً هنا أيضاً بالاشتراكيين المسيحيين الذين رفضوا «أن يبلغ ايمان الفرد بنفسه المدى الذي يخرج ارادة الانسان على ارادة الله»[4].

أما مراش فآمن، من جهة، بأن التاريخ يصنع من داخل المجتمع البشري لا بمقتضى العناية الالهية، ولكنه آمن أيضاً بهذه العناية في تنظيم الكون

---

(١) المرجع نفسه، ١: ١٣٣ ـ ١٣٤.
(٢) المرجع نفسه، ١: ٣١٩ ـ ٣٢٢.
(٣) كشف المخبا، ١٥٢.
(٤) عوض، المؤثرات الأجنبية، ٢١٧.

والمخلوقات[1]، بل بأن «الطبيعة مربوطة بسلسلة الاستعباد بعضها لبعض». فالنزعة الكونية قائمة على تماسك النظام الشمسي والانسياق له، والانسان أيضاً خاضع لهذا النظام، ولا حرية له بمعناها المطلق[2]، ولكن بما أن الانسان جزء من هذه السلسلة، مرتبط بها في عقدة الكون، تصبح فرديته كونية، ودخوله في هذا النظام حرية. وهذه النظرية تتضمن الايمان بوحدة الوجود التي تزيل الأضداد بين الموجودات فيسودها وئام وانسجام تامان[3]. وبذلك تمكن مراش من التوفيق بين ايمانه بحرية الفرد وايمانه بسلطة الله المطلقة.

---

(١) راجع ما أوردناه ص ١٣٧ ـ ١٣٨ من بحثنا.

(٢) غابة الحق، ١٥ ـ ١٦. وقد شاعت صورة «السلسلة» في فلسفة المتصوفين والرومنطيين وأدبهم، وبواسطتها حاولوا اظهار العلاقة بين أجزاء الكون. كتب Vellermoz إلى Joseph de Maistre (ت ١٨٢١) سنة ١٧٧٩: «إذا قدم لك النظام الذي يعرض عليك سلسلة تثبت كل حلقاتها في مكانها، ومثلت كلا يفسر ويصور لذكائك العالم العقلي والطبيعي، وإذا صور لك هذا النظام وجودك كانسان مع كل العلاقات التي تربطك، بصفتك انساناً، ببقية الكون وخالقه، فلا بد أن تعترف بأن هذا النظام يحقق كل ما تعد به الحقيقة».

Brehier, Hist. de la Philosophie, II, p. 432.

(٣) غابة الحق، ٧٦ ـ ٨٦.

الفصل الثاني

رحالو الحقبة الثانية من سنة ١٨٨٠ إلى سنة ١٩١٨

الفصل الثاني

رحالو الحقبة الثانية من سنة ١٨٨٠ إلى سنة ١٩١٨

القسم الأول: الاتصال بالغرب: القرائن التاريخية والفكرية

تناول الفصل السابق الصراع في أدب الرحالين قبل أن يغزو الغرب الشرق سياسياً. ونحن ننتقل الآن إلى طور عانى فيه العرب الاحتلال الأوروبي المباشر. فكان لا بدّ أن يحدث ذلك تحولاً جذرياً في موقف الرحالين من الغرب، وأن ينعكس هذا التحول في الصراع الفكري والحضاري الذي نلمسه في كتابتهم. وازاء كثرة من زاروا الغرب في هذه الحقبة اضطررنا إلى حصر بحثنا في عدد محدود من الرحالين هم: محمد فكري وأحمد زكي ومحمد المويلحي ومحمد فريد وجرجي زيدان ومحمد كرد علي، وقد أسلفنا الاشارة إلى العوامل التي جعلتنا نختارهم، دون غيرهم، من معاصريهم[1].

ترأس أمين فكري (ت ١٨٩٠) الوفد المصري الذي أرسله الخديوي توفيق (١٨٧٩ ـ ١٨٩٢) إلى مؤتمر المستشرقين المنعقد في استوكهولم وكريستيانيا سنة ١٨٨٩، وكان ابنه محمد من أعضاء الوفد. وفي الطريق إلى المؤتمر زاروا بعض مدن ايطاليا وهولندة وألمانيا، كما زاروا باريس ولندن، ومروا بفيينا في طريق العودة. وعلى أثر هذه الرحلة كتب محمد أمين فكري (١٨٥٦ ـ ١٨٩٩)[2] «ارشاد الالبا إلى محاسن أوروبا»[3] محققاً رغبة والده بنشر ما دون في رحلته من

---

(١) راجع ص ١٤ من هذا البحث.

(٢) راجع في سيرته: تراجم مشاهير الشرق، ٢٥٥. معجم المطبوعات، ١٤٥٥. GAL, II, p. 643. S II, p. 749.

(٣) طبع في القاهرة ١٨٩٢.

ملاحظات حال الموت دون كتابتها وطبعها[1].

وسنة ١٨٩٢ أوفدت الحكومة المصرية أحمد زكي (١٨٦٦ - ١٩٣٤)[2] إلى لندن ليمثلها في مؤتمر المستشرقين. فزار في طريقه إليها بعض مدن ايطاليا. وبعد انتهاء المؤتمر زار بعض مدن انكلترة وفرنسا والأندلس والبرتغال، ثم عاد إلى فرنسا فايطاليا قبل الرجوع إلى مصر في ١٤ شباط ١٨٩٣. وعلى أثر هذه الرحلة وضع كتابه «السفر إلى المؤتمر»[3]. وعام ١٨٩٤ أوفد ثانية إلى مؤتمر المستشرقين في جنيف، فزار سويسرا. وسنة ١٩٠٠ زار المعرض العام في باريس فكتب «الدنيا في باريس»[4]. ثم مثل مصر في مؤتمري المستشرقين اللذين انعقدا سنة ١٩٠٢ في هنبرغ[5] وسنة ١٩١٢ في أثينا[6].

أما محمد ابراهيم المويلحي (١٨٦٨ - ١٩٣٠)[7] فنفي من مصر على أثر

---

(١) ارشاد الالبا، ٥ ـ ٧.

(٢) راجع في سيرته: معجم المطبوعات، ٩٧١ ـ ٩٧٢. مصادر الدراسة الأدبية، ٢ : ٤٢٢. حركة الترجمة بمصر، ١٢٥. الكيالي، الراحلون، ٤١ ـ ٩٢. الزيات، «أحمد زكي باشا»، الرسالة ٢، عدد ٥٤ (١٩٣٤)، ١١٦١. بشر فارس، «أحمد زكي باشا العالم الرجل»، المقتطف ٨٥ (١٩٣٤)، ١٥٣. المعلوف «أحمد زكي باشا»، مجلة المجمع العلمي بدمشق، ١٣ : ٣٩٤.
GAL, S III, 281-283 Pérès, L'Espagne vue par les voyageurs musulmans, pp. 72-87.

Dr. A. Isà-Bey, «Ahmad Zaki», Bul. de l'Institut d'Egypte, XVII, (1934-1935), pp. VII-XIX.

Bishr Faris, «Ahmad Zaki Pasha», Rev. des Etudes Islamiques, 1934, pp. 383-392.

(٣) صدرت الطبعة الأولى في بولاق١٣١١هـ/١٨٩٣ م. والثانية في بولاق ١٣١١/١٨٩٤.

(٤) طبع في القاهرة سنة ١٩٠٠.

(٥) Faris, «Ahmad Zaki Pasha», REI, 1934, p. 387.

(٦) Isa, « Ahmad Zaki« Bul. de l'Institut d'Egypte, XVI, p. XIV.
كذلك زار أحمد زكي فلسطين عام ١٩٢٣ (المعلوف، «أحمد زكي باشا»، مجلة المجمع العلمي، ١٣ : ٣٩٨) وسنة ١٩٢٤ زار دمشق وحلب (الراحلون، ٣٥) وأوفد إلى صنعاء في مهمة سياسية (Faris, REI, 1934, p. 391) كما أوفد ١٩٣٤ إلى الجزيرة العربية ليقرب فيها بين الفريقين المتنازعين (Ibid, p. 388) وكان قد ذهب إلى القدس سنة ١٩٠٣ ليفض النزاع بين العرب واليهود حول حائط المبكى، (Isa, «A. Zeki Pasha», Bul. de l'Inst. d'Egypte, XVII (1934-1935) pp. XVI - XVII. إلا أنه لم يدون ملاحظاته في هذه الرحلات.

(٧) راجع في سيرته: مقدمة الطبعة السابعة من «حديث عيسى بن هشام» بقلم ابراهيم المويلحي ـ الأصغر. العقاد، رجال عرفتهم، ٧٥ ـ ١١٤. مصادر الدراسة الأدبية، ٢ : ٧٣٤. البشري، =

اشتراكه في ثورة عرابي[١]. فأقام في أوروبا ثلاث سنين قضاها بين ايطاليا وفرنسا وانكلترة[٢]. وفي باريس ساعد جمال الدين الأفغاني (ت ١٨٩٧) في تحرير «مرآة الشرق»[٣]. ثم سافر إلى الآستانة، وعاد إلى مصر عام ١٨٨٧[٤]. وفي حزيران ١٩٠٠ سافر إلى انكلترة يصحب الخديوي عباس حلمي (١٨٩٢ - ١٩١٤) في زيارة لملكة انكلترة، ونشر وصف هذه الرحلة في «مصباح الشرق» عددي ١٢ يوليو و ١٧ أوغسطس سنة ١٩٠٠. وفي آب من السنة نفسها زار معرض باريس[٥]، وكتب «الرحلة الثانية» التي ضمت إلى «حديث عيسى بن هشام»[٦]. وإن كان هذا الكتاب رحلة خيالية قام بها المويلحي في أرجاء

= المختار من أدب العرب، ١: ٢٦٠ - ٢٧٧. حمزة، أدب المقالة الصحفية في مصر، ٣: ٣٧ - ٤٧. الرسالة، عدد ٧٢، ص ١٨٨٦. عدد ٧٣، ص ١٩٢٧. عدد ٧٤، ص ١٩٦٦. GAL, S III, pp. 194-195. S. Bencheneb. «Etude de Lit. Arabe Moderne: Muhammad al-Muwailihi», Rev. Africaine, 83 (1938), 360 ff.; 1e et 2e trim. (1940), pp. 82 -92; 3e et 4e trim. (1944), pp. 270-273. Gibb. BSOS, VII (1933), pp. 5 ff.

(١) ذهب سعد الدين بن شنب إلى أن الوالد ابراهيم المويلحي هو الذي أيد عرابي: Rev. Afric. 83, (1938), p. 361. ولكن جميع المصادر الأخرى ذكرت أن محمداً هو الذي ناصره. راجع، مثلاً، مقدمة حديث عيسى، و Gibb, BSOS, VII (1933), p. 5. GAL, S III, p. 194. وهذا ما نرجحه إذ كان ابراهيم آنذاك في رفقة اسماعيل في أوروبا، ولم يعد إلى مصر إلا سنة ١٨٩٥. راجع أدب المقالة الصحفية، ٣: ٣٧ - ٤٧.

(٢) مقدمة حديث عيسى، ز.

(٣) GAL, S III, p. 194.

(٤) مقدمة حديث عيسى، ز - ط.

(٥) المرجع نفسه، ز - ط.

(٦) كان المويلحي قد أرسل إلى والده رسالة أولى في وصف معرض باريس، نشرت في «مصباح الشرق» بتاريخ ١٧ أغسطس ١٩٠٠. أما «حديث عيسى بن هشام» فنشر أولاً في «مصباح الشرق» ما بين ١٧ نوفمبر ١٨٩٨ وفبراير ١٩٠٢. ثم جمعت أجزاء الكتاب وطبع ١٣٢٤ هـ/١٩٠٧ م في مطبعة المعارف. وطبع ثانية ١٣٣٠/١٩١٢ ثم ١٣٤١/١٩٢٣ في مطبعة السعادة مع تقريظ للافغاني. وطبع الكتاب طبعة رابعة ١٣٤٥/١٩٢٧ حذف منها بعض ما نشر في الطبعات السابقة، وعدل البعض الأخر، وزيدت عليه «الرحلة الثانية». وفي هذه الحلة الجديدة ظهرت الطبعات الخامسة (١٩٣٥) والسادسة (١٩٤٣) والسابعة (١٩٤٧) وهي الطبعة التي اعتمدناها إلا حيث أشرنا إلى طبعة سابقة. وعندما طبعت دار الهلال الكتاب في جزئين (١٩٥٩) أعادت اليه فصلي «علماء الدين» و«الأمراء وأبناء الأمراء» اللذين حذفا من الطبعة الرابعة وما تلاها من طبعات. ثم أصدرت الدار القومية الكتاب في القاهرة سنة ١٩٦٤. =

القاهرة[1]، مقارناً بين أحوال مصر قبل الاحتلال وبعده، إلا أنها كانت رحلة ضمنها خلاصة ما شاهد واختبر أثر احتكاكه بالغرب أيضاً.

ثم طاف المويلحي في سورية، وزار المدينة المنورة يوم احتفل بتدشين خط سكة الحجاز في أول أيلول ١٩٠٨[2]، ولكنه لم يدون ملاحظاته في هذه الرحلة.

أما محمد فريد (١٨٦٨ - ١٩١٩)[3] فكانت له رحلات سياحية وأخرى سياسية. سنة ١٨٩٥ زار سويسرا وباريس ولندن، وسنة ١٨٩٦ فيينا وبودابست وبعض جهات التيرول، وعام ١٩٠٠ زار معرض باريس[4]. إلا أنه لم يدوّن مشاهداته في هذه الرحلات الأربع. فكان أول ما وصفه من رحلاته تلك التي قام بها سنة ١٩٠١ إلى الأندلس والجزائر وأسبانيا بقصد السياحة[5]. وسنة ١٩٠٢ زار ايطاليا وتونس والجزائر وطرابلس الغرب ومالطة[6]. ثم سافر سنة ١٩٠٣ إلى ايطاليا وسويسرا وبلجيكا وهولندة وألمانيا[7]. وسنة ١٩٠٤ ساح في النروج[8].

= في طبعات الكتاب المختلفة راجع:
H. Pérès, «Essai sur les éditions successives du Hadit Isa ibn Hisam», Mélanges Louis Massignon (Damas, 1956-1957), III, 233-258. R. Allen, «Hadith Isa ibn Hisham: the excluded passages», Welt des Islams, New Series 12 (1969), 74-98, 163-181.

(١) كتب علي باشا مبارك (ت ١٨٩٣) رحلة خيالية شبيهة أسماها «علم الدين» طبعت ١٨٨٢.

(٢) مصادر الدراسة الأدبية، ٢: ٧٣٤.

(٣) راجع في سيرته: معجم المطبوعات، ١٦٨٦. أعلام الزركلي، ٧: ٢٢٠. العقاد، رجال عرفتهم، ٥٣ - ٥٩. الرافعي، محمد فريد، رمز الاخلاص والتضحية. أحمد شوقي (المحامي)، محمد فريد. GAL, S III, pp. 333-334, 734. H. Pérès, L'Espagne vue par les voyageurs, pp. 88-100.

(٤) فريد، من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٤، ٢١٩.

(٥) من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠١، ٣. وكان قد نشر اخبار زيارته الجزائر ومراكش في «اللواء» ما بين سبتمبر وأكتوبر سنة ١٩٠١.

(٦) نشر أخبار هذه الرحلة في أعداد «اللواء» ما بين أوغسطس وسبتمبر ١٩٠٢، ثم طبعها في مطبعة الموسوعات في كتاب مستقل بعنوان «من مصر إلى مصر» وبعدها نشر مقالة أخرى في وصف «حالة الجزائر وتونس» في «اللواء»، عدد ١٢١٧، ٢٩ سبتمبر ١٩٠٣.

(٧) بدأ ينشر انطباعاته عنها في جريدة «الظاهر» ولكنه لم يتابعها. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٤، ٢٢١.

(٨) وصف هذه الرحلة في أعداد «اللواء» ما بين يوليه وأكتوبر ١٩٠٤.

وعام ١٩٠٥ زار جنوبي فرنسا والجزائر وتونس[١]. ثم جمع أخبار رحلاته كلها في كتاب «من مصر إلى مصر»[٢].

وكان لمحمد فريد، فضلاً عن ذلك، رحلات سياسية. صحب مصطفى كامل (ت ١٩٠٨) إلى أوروبا سنة ١٩٠٣ و١٩٠٦[٣]. ولكنه لم يدون مشاهداته وملاحظاته. وبعد وفاة زعيم الحزب الوطني تتابعت رحلات محمد فريد السياسية التي عمل فيها للقضية المصرية في مختلف العواصم الأوروبية[٤]، ونشر في جريدة «العلم» عدداً من المقالات في وصف هذه الرحلات[٥].

أما جرجي زيدان (١٨٦١ - ١٩١٤)[٦] فزار لندن سنة ١٨٨٦، ثم قضى صيف ١٩١٢ في أوروبا، ما بين فرنسا وانكلترة وسويسرا، ونشر انطباعاته في «الهلال» سنة ١٩١٢ ثم أصدرها سنة ١٩١٢ في كتاب «الرحلة إلى أوروبا».

أما محمد كرد علي (١٨٧٦ - ١٩٥٣)[٧] فاضطر إلى مغادرة الشام في

---

(١) نشر أخبار هذه الرحلة في «اللواء» ما بين مايو ويونيه ١٩٠٥.

(٢) ضم هذا الكتاب رحلات ١٩٠١، ١٩٠٢، ١٩٠٣، ١٩٠٤، ١٩٠٥. وطبع في الاسكندرية سنة ١٩٠٥.

(٣) الرافعي، محمد فريد، ٣٦.

(٤) المرجع نفسه، ٦٨ - ٦٩، ٨٨، ١١١ - ١١٦، ١٧٢، ١٧٧ - ٢١٣، ٢٥٠ - ٢٥٦، ٢٧٦ - ٢٨٥، ٣٠٤ - ٣٠٩، ٣٢٣ - ٣٧١.

(٥) راجع: «جان دارك، زيارة للمنزل الذي ولدت فيه»، العلم ٣١، ١٢ يونيه ١٩١٠، ٤. «في برلين»، العلم ١٦٥، ١٨ نوفمبر ١٩١٠، ٤. «من برلين إلى الآستانة»، العلم ١٧١، ٢٥ نوفمبر ١٩١٠، ٤. والعلم، ١٧٣، ٢٨ نوفمبر، ١٩١٠، ٤. «مدينة برلين»، العلم ١٨٢، ٨ ديسمبر، ١٩١٠، ٤. «كيف يحافظون على آثارهم»، العلم ١٨٦، ١٨ ديسمبر ١٩١٠، ٤. «أسبوعان في ضواحي استوكهولم»، العلم ٦٨٦، ٣ نوفمبر ١٩١٢، ١. «بلجيكا»، العلم ٦٩٠، ٧ نوفمبر ١٩١٢، ١.

(٦) راجع في سيرته: مذكرات جرجي زيدان. أعلام الزركلي، ٢: ١٠٨. معجم المطبوعات، ٩٨٥. مصادر الدراسة الأدبية، ٢: ٤٤٢. العقاد، رجال عرفتهم، ١٩١ - ١٩٨. نصر، النبوغ اللبناني في القرن العشرين، ١: ٢٤٤. عبادة، جرجي زيدان. كتاب الهلال الذهبي. الثقافة، عدد ٥٢٢ (١٩٤٨)، ٢١ - ٢٥. المشرق ٢٤ (١٩٢٦)، ٤٤٦. المقتطف ٤٥ (١٩١٤)، ٢٠١، ٢٨٤. المنار ١٧، ٦٣٦.
EI (1962) IV, p. 1195, GAL, S III, pp. 186-190.

(٧) راجع في سيرته: مذكرات كرد علي (٣ أجزاء). كرد علي، خطط الشام، ٦: ٤١١ - ٤٢٥. =

خريف ١٩٠٨، بعد أن نشر في «المقتبس» مقالة أغضبت الوالي العثماني، فصادر الوالي الصحيفة وأغلق المطبعة. وزار كرد علي بعض المدن الفرنسية، ثم سافر إلى الآستانة، وعاد إلى وطنه في مطلع ١٩٠٩. ورحل ثانية إلى إيطاليا سنة ١٩١٣ لمطالعة الكتب والمخطوطات الثمينة في مكتبة المستشرق الايطالي الأمير ليوني كيتاني، حتى يتمكن من وضع كتابه «خطط الشام»[١]. ثم توجه إلى سويسرا، وبعدها زار فرنسا والمجر وأثينا. وقد ضمن الجزء الأول من كتابه «غرائب الغرب» مشاهداته وانطباعاته في هذه الرحلات كلها[٢]، وبيّن أن غرضه منها كان السياحة والاستجمام فضلاً عن البحث والدرس والتنقيب للتعرف إلى حقيقة المدنية الغربية[٣].

إلا أن كرد علي قام أيضاً برحلات معينة رمت إلى غرض لم يستهو رحالينا الآخرين. فقد أرسله جمال باشا (ت ١٩٢٢)، قائد الجيش الرابع في دمشق، مع وفد في رحلة «علمية» إلى اسطنبول وجناق قلعة سنة ١٩١٥، وكانت غاية الرحلة الدعاية للدولة العثمانية، فقام كرد علي بالمهمة خير قيام في الكتاب الذي نشره بالاشتراك مع بعض أعضاء الوفد الآخرين[٤]. وأسموه «البعثة العلمية إلى دار الخلافة الاسلامية»[٥]. وفي الغرض نفسه طلبت منه السلطات العثمانية أن يدون

= أعلام الزركلي، ٧: ٧٣. مصادر الدراسة الأدبية، ٢: ٦٥٥. سلامة، اعلام العرب في السياسة والأدب، ١: ١٧٤. الجندي، أعلام الأدب والفن، ٢٣٦. الدهان، محمد كرد علي. جبري، محمد كرد علي. الألوسي، محمد كرد علي. عبد الفتاح، أشهر مشاهير أدباء الشرق. مجلة المجمع العلمي العربي، ٣٠: ٢١١ - ٢٥٢.

GAL, S III, pp. 430-434. Pérès, L'Espagne vue par les voyageurs, p. 122 ff.

(١) مذكرات كرد علي، ١: ٣١١.

(٢) صدرت الطبعة الأولى في دمشق ١٣٢٨/١٩١٠. وانحصرت في رحلته إلى باريس ١٩٠٨ - ١٩٠٩. أما الطبعة الثانية التي صدرت في القاهرة ١٣٤١/١٩٢٣ فضم الجزء الأول منها هذه الرحلة، ثم رحلة ١٩١٣ - ١٩١٤ إلى إيطاليا والبلاد الأخرى. وكان الجزء الثاني في الرحلات التي قام بها إلى أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى، ونعود إليها في القسم الثالث من بحثنا.

(٣) مذكرات كرد علي، ١: ١٨٤.

(٤) محمد عبد الباقر وحسين الحبال وعبد الباسط الأنسي.

(٥) طبع ١٩١٦ في بيروت.

أخبار الرحلة التي قام بها أنور باشا (ت ١٩٢٢)، ناظر الحربية في الدولة العثمانية، وجمال باشا، في أرجاء الشام والحجاز. فكتب كرد علي «الرحلة الأنورية إلى الأصقاع الحجازية والشامية»[١]. ولكنما يتضح من مضمون الكتاب أن كرد علي لم يشترك في الرحلة، فاعتمد في وصفها ما كتبه مراسلو الصحف المختلفة[٢]. واعترف فيما بعد أن هذين الكتابين «من كتب الدعاية السمجة في الحرب الممقوتة» وقد أكره على كتابتهما مراعاة للعثمانيين[٣].

نلاحظ أن ما حدا رحالي الجيل السابق إلى تدوين رحلاتهم دفع رحالي هذا الجيل أيضاً إلى تسجيل ملاحظاتم وانطباعاتهم: لقد أعجبوا بدورهم بمظاهر الحضارة الغربية، ولكن إلى جانب اشادتهم بالرقي العلمي[٤] والاقتصادي في أوروبا[٥]، التفتوا إلى جوانب عمرانية وفنية لم يعرها رحالونا السابقون اهتماماً كبيراً، نعني الآثار الهندسية والفنية والتاريخية، وروائع الرسم والنحت[٦]،

---

(١) طبع ١٩١٦ في بيروت.

(٢) راجع: الرحلة الأنورية، ٢٢٥، ٢٥٨، ٢٦١، ٢٨١.

(٣) خطط الشام، ٦: ٤١٩.

(٤) ارشاد الألبا، ١١٦ - ١١٨، ٢٩٢ - ٢٩٣، ٤٣٣ - ٤٣٦، ٤٤٧ - ٤٤٨، ٤٥٩ - ٤٦٢، ٥٠٢ - ٥٠٣، ٥٢٥ - ٥٢٦. السفر إلى المؤتمر، ٢١٠ - ٢١٩، ٢٣٧ - ٢٤٨، ٢٨٧ - ٢٩٧. حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٢٥٩ - ٢٦٠، ٣٠١. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٤، ٢٣٦. رحلة زيدان، ١٢ - ١٦، ١٠٠ - ١٠٥، ١٤٦ - ١٤٨. غرائب الغرب، ١: ٤٨، ٩٣ - ٩٥، ١٠٠ - ١٠٦، ١٩١ - ١٩٤، ٢٣٩ - ٢٤٠.

(٥) ارشاد الالبا، ٥٨، ٩٦، ٣٤١ - ٣٤٤، ٤٧٠ - ٤٧٣، ٥٢٠. السفر إلى المؤتمر، ١٣٤، ١٤١ - ١٤٨، ١٥٩ - ١٦٥، ٢٣٥ - ٢٣٧. الدنيا في باريس، ٦٧، ٦٩، ٧٣، ٨١، ١٠٦، ١٠٨، ١١٥، ١٦٥ - ١٦٦، ١٧٦ - ١٧٧، ١٨٠، ١٨٢، ١٨٦، ١٩٦، ٢١٢ - ٢١٩، ٢٤٣ - ٢٥١. حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٣٠٣. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ٨٧، ٩٠. رحلة ١٩٠٤، ٢٣٦ - ٢٣٧. رحلة زيدان، ٨ - ١٢، ٢٢ - ٢٣. غرائب الغرب، ١: ١٢٧ - ١٣٥.

(٦) إرشاد الألبا، ١٤٥ - ١٥٩، ١٦١ - ١٦٢، ٢٦٥ - ٢٨٨، ٥٤٧ - ٥٤٩، ٧٢٧. السفر إلى المؤتمر، ٢١ - ٢٥، ٢٠٦ - ٢٠٨، ٢٢١ - ٢٢٢، ٣١٥ - ٣١٨. الدنيا في باريس، ٧٦ - ٧٨، ٨١ - ٨٢، ١١٠ - ١٢٢. حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٢٦٩، ٢٧٦ - ٢٧٩. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ٨٧ - ٨٨، ٩١ - ٩٦، ١٠٠ - ١٠٢، ١٢٢ - ١٢٦. رحلة زيدان، ٧٢ - ٧٣، ٧٥ - ٧٩، ٨٣ - ٩٠، ١٤٣ - ١٤٦. غرائب الغرب، ١: ٩٥ - ٩٧، ٢٠٨، ٣٣٣.

والكنائس الجميلة[1]، وحسن تنسيق المدن والمنتزهات والشوارع[2]. أما أنظمة الحكم التي كانت أكثر ما لفت نظر الطهطاوي وخير الدين في أوروبا، فلم يهتم بها سوى زيدان وكرد علي[3]، وسنحاول أن نهتدي إلى سبب ذلك في فصل لاحق. وكأعلام الجيل الأول تألم رحالو هذا الجيل أيضاً لتخلف الشرق في المضامير الاقتصادية والعلمية[4]، وأحسوا أن في اطلاع مواطنيهم على مظاهر الحضارة الغربية فوائد جمة، إذ قال أحمد زكي، «إنني أكتب هذه الرسائل بصفة سائح صادق... لا دخل له في الدين ولا السياسة. ولا يد له في الأميال الخصوصية أو العمومية. إن رأى حسنة سجلها وبالغ في إظهارها والتنبيه إليها، حتى يترتب عليها في بلاده الأثر المحمود... وإذا مر على سيئة تشبه بالكرام فأغضى عنها وأغفل ذكرها»[5].

ومع أن أحمد زكي ذهب إلى أنه لم يتأثر بميل خاص أو هوى سياسي في حكمه على الغرب إلا أن رحالينا نظروا إلى الحضارة الغربية بعيون شرقية، وحكموا عليها بعواطف الشرقيين، وقد أكد أحمد زكي نفسه ذلك حين كتب: «وأنا أنظر إلى الأشياء بعيني مصري بحت ينفعل بانفعال المصريين ويكتب

---

(١) السفر إلى المؤتمر، ٢٢، ٣٦، ٢٠٠ ـ ٢٠٢، ٢٤٨ ـ ٢٦٣. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠١، ٤ ـ ٦، ٨، ١٧، ٢٠ ـ ٢٢، ٣٩. رحلة ١٩٠٣، ٢٠٥، ٢٠٧ ـ ٢٠٨. رحلة ١٩٠٤، ٢٣٥ ـ ٢٣٦، ٢٥٨.

(٢) ارشاد الالبا، ١١١ ـ ١١٦، ٢٤٠ ـ ٢٤٢، ٢٨١ ـ ٢٩١، ٥٠٣ ـ ٥٠٨. السفر إلى المؤتمر، ٢٧١ ـ ٢٧٧، ٢٨٣ ـ ٢٨٧. الدنيا في باريس، ١٢٤ ـ ١٢٧. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠١، ٨، ١٤. رحلة ١٩٠٢، ٨٧ ـ ٩١، ٩٨ ـ ٩٩، ١١٥ ـ ١١٦. رحلة ١٩٠٣، ٢٠٧، ٢١٢ ـ ٢١٣. رحلة ١٩٠٤، ٢٥٧. غرائب الغرب، ١: ٤٥.

(٣) رحلة زيدان، ٦ ـ ٨، ٩٦ ـ ٩٧. غرائب الغرب، ١: ٢٧١ ـ ٢٧٧.

(٤) رشاد الألبا، ٦٩، ٣٨١، ٥٢٩. السفر إلى المؤتمر، ١٨٥. الدنيا في باريس، ١٥٦ ـ ١٥٨، ٢٣٢ ـ ٢٣٣، ٢٧٠ ـ ٢٧١. حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٢٦٢. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠١، ٤٢ ـ ٤٧. رحلة ١٩٠٢، ٩١، ٩٣ ـ ٩٥. رحلة زيدان، ١٦، ٢٦، ١٣٨. غرائب الغرب، ١: ٤٧، ١٤١ ـ ١٤٢، ١٥٧، ١٦٢، ١٧٢، ١٧٣، ٣٢٥، ٣٢٧، ٣٣٣ ـ ٣٣٦.

(٥) الدنيا في باريس، ٥٦. راجع ما يشبه ذلك في: ارشاد الألبا، ٢ ـ ٤، ٨، ٣٩٥. حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٢٦٢. رحلة زيدان، ٣. غرائب الغرب، ١: ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٢٠.

للمصريين»[1]. لقد نظر رحالو الجيل السابق أيضاً إلى الحضارة الغربية بعيون شرقية، فرأينا أثر ذلك في الصراع الفكري والحضاري الذي لمسناه في مؤلفاتهم. أما رحالو هذا الجيل فقد جابهوا مشكلة لم يتعرض لها أسلافهم: **إن الحضارة الغربية جاءت تتحداهم في عقر دارهم، فتهدد الهوية الشرقية بالزوال إذا قضت على معتقداتها، وقيمها وتقاليدها، بعد أن قضت على حرية البلاد الشرقية واستقلالها.** فنحن نحس بألم الشرقي المستعمَر يصعد من صرخة المويلحي: «أوليس من صواب الرأي... أن نصف ما القوم (أي الغربيون) فيه من القوة والمنعة ومظاهر العز والعظمة في النعيم المقيم، واننا لا نزال راقدين رقادنا الطويل في كهوف التراخي والخمول، يقولون فنسمع، يأمرون فنصدع، ويقتسمون أرزاقنا فنشكر، وينقصون من أرضنا فنحمد، ويحتلون أرضنا فنقبل، أفلا أقل من أن نسهب في بيان الأسباب التي ارتقت بهم إلى مرتبتهم في الوجود، ونطنب في شرح القواعد والأصول التي أسسوا عليها بنيانهم، لنحذو حذوهم»[2]؟ وقد عبر زيدان عن شعور الشرقيين بأن هويتهم مهددة بالزوال حين كتب: «توخينا النظر على الخصوص في ما يهم قراء العربية من أحوال تلك المدنية (الغربية) التي أخذنا في تقليدها منذ قرن كامل، ونحن نخبط في اختيار ما يلائم أحوالنا منها... ونقتصر من ذلك على ما يهم القارىء الشرقي من حيث حاجته إلى تحدي مدنية أولئك القوم في نهضته هذه. ونبين ما يحسن أو يقبح من عوامل تلك المدنية بالنظر إلى طبائعنا وعاداتنا وأخلاقنا»[3]. لقد نظر رحالونا السابقون إلى الغرب على أنه المعلم الذي ينبغي اقتفاء أثره، ولم يخالط اعجابهم به احساس بالحقد أو التحدي، وان أبدوا بعض التحفظ أحياناً. أما رحالو هذا الجيل فلم يستطيعوا أن يتخلصوا من احساسهم بأن هذا الغرب عدوهم المباشر، مع أنه لا يزال المعلم أيضاً. وعليه سنرى أن الصراع الفكري والحضاري اتخذ اشكالاً أخرى في مؤلفات الرحالين الذين عانوا الاحتلال الغربي المباشر، وانهزام البلاد

(١) مقدمة السفر إلى المؤتمر، ج. راجع كذلك د إلى هـ من هذه المقدمة.
(٢) حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٢٦٢. راجع كذلك: من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠١، ٤٥ - ٤٧.
(٣) رحلة زيدان، ٣.

الشرقية في حروبها مع الأوروبيين.

لم يعد الاتصال الفكري مقتصراً على أقلية ضئيلة من المثقفين بعد أن ازداد عدد المدارس التبشيرية في سورية ولبنان أثر أحداث ١٨٦٠، وبعد أن ازدهرت الصحافة العربية وحركة الترجمة، وزاحمت اللغتان الانكليزية والفرنسية اللغة الأم في البلاد العربية التي احتلها الانكليز والفرنسيون.

وان تعذر علينا أن نحدد مدى اطلاع محمد فكري محمد فريد[١] على الفكر الأوروبي، فإن مؤلفات معاصريهما حافلة بالبراهين على المؤثرات الغربية في أدبهم.

اتقن أحمد زكي الفرنسية والايطالية[٢]، وألم بالانكليزية والاسبانية[٣]. وفي مؤلفاته معلومات مستفيضة في التاريخ والجغرافية مستقاة من كتب غربية[٤]، ومنها تاريخ هير ودوت (القرن ٥ ق م)[٥]، وكتاب في تاريخ اسبانيا لرنيه دوزي (ت ١٨٨٣) وكتاب حروب غرناطة الأهلية لبيريز (ت ١٦١٩)[٦] هذا فضلاً عما أخذه عن المصادر العربية[٧]. ثم إنه استشهد التوراة[٨] والفيلسوف باسكال (ت ١٦٦٢)[٩] وأدباء غربيين كجول فيرن (ت ١٩٠٥)[١٠]وسرفنتس (ت ١٦١٦) في «دون كيشوت»[١١]، ودانييل ديفو (ت ١٧٣١) في «روبنسون كروزو»[١٢]،

---

(١) لم يستشهد محمد فريد سوى «إلى أين أنا ذاهب» لسنكويكس (ت ١٨٩٥)، من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ١١٠. وجحيم دانتي (١٣٢١ م). «حالة السجون المصرية»، العلم ٣٧٥ (١٩١١)، ٤.

(٢) السفر إلى المؤتمر، ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٣) المرجع نفسه، ١٥٥، ٣٤٣.

(٤) السفر إلى المؤتمر، ١٣ ـ ١٦، ٣٤ ـ ٣٥، ٥٨ ـ ٦٠، ٢٠٠ ـ ٢٠٢.

(٥) الدنيا في باريس، ١٦٢.

(٦) «مدن الفن في بلاد الأندلس»، الهلال ٤٣ (١٩٣٥)، ٤٤٧، ٤٤٨.

(٧) السفر إلى المؤتمر، ٣٤ ـ ٣٥، ٤١، ٣٦٧ ـ ٣٧٠، ٣٧٢ ـ ٣٧٥، ٣٨٤ ـ ٣٨٦.

(٨) المرجع نفسه، ١٤، ٥٩.

(٩) الدنيا في باريس، ١٣١.

(١٠) المرجع نفسه، ١٥٣.

(١١) «مدن الفن»، الهلال ٤٣ (١٩٣٥)، ٥٧١.

(١٢) «صفحة من تاريخ التجارة المصرية»، المقتطف ٥١ (١٩١٧)، ٢١٧.

ووشنغتن ايرفنغ (ت ١٨٥٩) في «حكايات الحمراء» والشاعرين الفرنسيين فكتور هوغو (ت ١٨٨٥) وتيوفيل غوتييه (ت ١٨٧٢)، والشاعر الانكليزي ليتون (ت ١٨٧٣) والأسباني سولر (ت ١٨٩٥) والغرناطي جوزي زوريلا (ت ١٨٩٣) ومانويل فرننـدز أي غونزاليس (ت ١٨٨٨) [١]، والشاعر الألماني شيلر (ت ١٨٠٥) [٢]. وترجم أحمد زكي قصيدة تيوفيل غوتييه التي تصف أحاسيس الملك الشريد «أبي عبد الله» بعد أن غادر غرناطة [٣].

كذلك اتقن المويلحي من اللغات الأوروبية الفرنسية والايطالية، وأصاب حظاً من الانكليزية واللاتينية [٤]. ومن حديث للمويلحي علم محمود عباس العقاد أنه كان على المام بكتاب سبنسر (ت ١٩٠٣) «الانسان والدولة» [٥]. وفي مقالة «السمعة والشرف» ترجم المويلحي ما كتبه شوبنهور (ت ١٨٦٠) في أنـواع الشرف [٦]. إلا أن المويلحي تأثر خاصة بآداب اليونان وأساطيرهم، ولا سيما فلسفتهم، كما يتضح من «حديث عيسى بن هشام» [٧] و «علاج النفس» [٨]. ولكنه أغفل القضايا الميتافيزيقية من الفلسفة اليونانية، وقصر همه على آراء سقراط وأفلاطون وأرسطو وديمقراط وفيتاغورس وهيرقليطس في بعض ما يتعلق بالقضايا الأخلاقية والاجتماعية. وسنرى سبب ذلك في فصل الصراع بين العلم الدين. وفي «حديث عيسى بن هشام» تأثر المويلحي فضلاً عن ذلك، بعدد من الكتب

---

(١) «مدن الفن»، الهلال ٤٣ (١٩٣٥)، ٤٤٧.
(٢) المرجع نفسه، ٤٤٨.
(٣) المرجع نفسه، ٥٧٤.
(٤) مصادر الدراسة الأدبية، ٢: ٧٣٤.
(٥) رجال عرفتهم، ٨٢.
(٦) مصباح الشرق، الأعداد ٢٢٩ إلى ٢٣٢.
(٧) راجع، مثلا، حديث عيسى ١٤٨، ٢٧٨، ٢٨٣، ٢٨٧ - ٢٨٨.
(٨) نشر المويلحي سلسلة من المقالات الأخلاقية في «مصباح الشرق» بالعناوين التالية: الغضب (الأعداد ٢٠ إلى ٤٠) أيام العمر (الأعداد ٤٣ - ٤٨) كلمة في الفلسفة (العددان ١٥٠، ١٥١) أيها المحزون (الأعداد ١٥٢ إلى ١٦٤) عجائز بوشنج (عدد ٢٢٨) السمعة والشرف (الأعداد ٢٢٩ إلى ٢٣٢). ثم جمع هذه المقالات في كتاب «علاج النفس» الذي طبع سنة ١٩٣١ (مطبعة فؤاد) بعد موته.

العربية[1] والغربية، منها كتاب ايدمون ديمولان (ت ١٩٠٧) A Quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons[2] وكتابا ادمون أبو (About) (ت ١٨٨٥) L'Homme à l'oreille cassée[3]، و Le Felah, Souvenir d'Egypte[4].

أما زيدان فاتقن اللغة الانكليزية، وكتبه ومقالاته في «الهلال» تنم عن سعة اطلاعه على كتب أوروبية في العلم والتاريخ والاجتماع والأدب يصعب حصرها[5] منها «سر تقدم الانكليز السكسونيين» لديمولان، و «العوامل الأخلاقية في تكوين الأمم» لغوستاف لبون (ت ١٩٣١)[6]، وكلاهما من الكتب التي شاعت في مصر بعد أن عرّبا. واستشهد زيدان «جمهورية» أفلاطون و «أوتوبيا» توماس مور (ت ١٨٥٢) وآراء فورييه (ت ١٨٣٧) الاشتراكية[7]، وسان سيمون واوين (ت ١٨٥٨) ومبادىء الاشتراكية المسيحية في انكلترة[8]، وبعض آراء ماركس (ت ١٨٨٣) في العمل وتوزيع الأرباح على العمال[9]. ولكننا لا نعرف

---

(١) بين بيريس مدى تأثر المويلحي بكل من مقدمة حسن توفيق الدجاوي لترجمته كتاب ديمولان L'Education nouvelle، وكتاب علم الدين لعلي مبارك، وقصة أهل الكهف ورسالة الغفران، ثم كتاب محمد عمر «حاضر المصريين وسر تأخرهم» (صدر ١٩٠٢) وكتاب صالح حمدي حماد «نحن والرقي» (صدر ١٩٠٦).

«Les Origines d'un Roman Célèbre de la Lit. Arabe Moderne: Hadit Isâ Ibn Hisàm», Bul. d'Etud. Orient. X (1944), pp. 101-118.

ولم ينتبه بيريس إلى أن كتابي محمد عمر وصالح حماد ظهرا بعد أن نشر المويلحي فصول «حديث عيسى بن هشام» في «مصباح الشرق».

(٢) نشر في باريس ١٨٩٨ وعربه أحمد فتحي زغلول سنة ١٨٩٩ بعنوان «سر تقدم الانكليز السكسونيين». وقد قارن بيريس بين فصول من هذا الكتاب و «حديث عيسى بن هشام» مبيناً أوجه الشبه بينهما. راجع مقالته في: Bul. d'Etudes Orient., X (1944), p. 111.

(٣) S. Ben Cheneb, Edmond About et Al-Muwailihi, Rev. Afr.,88 (1944), pp. 270-273

(٤) S. Ben Cheneb, Etudes de Litt. Arabe, Rev. Afr ., 84 (1938), pp. 78-80

(٥) نورد فقط نماذج مما طالع زيدان. ففي «الهلال» وسائر مؤلفاته ما يجعل الاحاطة بتكوينه الثقافي أمراً يخرج عن نطاق هذا البحث.

(٦) رحلة زيدان، ١١٦.

(٧) مختارات زيدان، ٢: ٤٨ و ٤٩.

(٨) المرجع نفسه، ٢: ٨٨-٩١.

(٩) المرجع نفسه، ٢: ٩٢-٩٣.

منها مدى اطلاعه على مؤلفات هؤلاء المفكرين الاشتراكيين إذ كانت أقواله فيهم سطحية. إلا أنه بحث في نظريات مكيافيلي (ت ١٥٢٧) السياسية المعروضة في «الأمير»[١]. واستشهد كتاب باكون (ت ١٦٢٦) New Atlantis، ومغامرات تليماك لفنلون، وكتاب كامبانيلا (ت ١٦٣٩) Civitas Solis[٢]. وفي مقدمة «طبقات الأمم» أورد قائمة بالكتب التاريخية التي عوّل عليها في تأليفه هذا[٣]. كما أيّد النظريات العلمية التي أوردها لبون في كتابه «نشوء المادة»[٤]. وبيّن الدكتور محمد نجم أن زيدان تأثر بكل من ديماس الأب (ت ١٨٧٠) ووالتر سكوت في سلسلة الروايات التاريخية التى وضعها[٥]. وفي هذه الروايات وكتبه التاريخية يقول بروكلمان «إليها يعود الفضل في تعريف العالم العربي للمرة الأولى بأساليب البحث الأوروبي ونتائجه» على الرغم مما فيها من أخطاء ومغالطات[٦].

أما محمد كرد علي، فمن المستحيل أن نثبت أسماء كل الكتب الأوروبية التي ذكر أنه قرأها، أو تلك التي استشهدها وعوّل عليها في مؤلفاته، وقد كتب في «مذكراته»: «طالعت بالافرنسية أهم ما كتبه فولتير وروسو ومونتسكيو وبنتام (ت ١٨٣٢) وسبنسر وفوييه (ت ١٩١٢) وتين (ت ١٨٩٣) ورينان (ت ١٨٩٢) وسيمون (ت ١٨٩٦) وبوتمي (ت ١٩٠٦) ولافيس (ت ١٩٢٢) وهانوتو (ت ١٩٤٤) وبوترون (ت ١٨٩٤) ولبون وبرونتيير (ت ١٩٠٦) وبتي دي جولفيل (ت ١٩٠٠) ولوميتر وسانت بوف (ت ١٨٦٩). وتدارست المجلات الفلسفية والاجتماعية والتاريخية والأدبية باللغة الفرنجية»[٧]. هذا فضلاً عن كتاب «المانيا»

---

(١) المرجع نفسه، ٢: ٥٥.
(٢) المرجع نفسه، ١: ٩٧.
(٣) طبقات الأمم، ٦.
(٤) عجائب الخلق، ٤٧.
(٥) القصة في الأدب العربي الحديث، ١٦٢ و ١٦٨.
(٦) GAL, S III. p. 187.
(٧) خطط الشام، ٦: ٤١٣.

لمدام دي ستال (ت ١٨١٧)[١] و «سر تقدم الانكليز السكسونيين» لديمولان[٢]، وكتاب «الأخلاق» للابروبير (ت ١٦٩٦) و «دون كيشوت» سرفنتس[٣]، وكتب مونتين (ت ١٥٩٢)ولاروشفوكو (ت ١٨٢٧)[٤] وهردر (ت ١٨٠٣)[٥] وكارليل (ت ١٨٨١)[٦]. وفي «غرائب الغرب»[٧] و «الاسلام والحضارة العربية»[٨]، و «خطط الشام»[٩]، يستشهد كرد علي عدداً كبيراً جداً من الكتب الغربية في التاريخ والاجتماع والسياسة والجغرافية والاقتصاد وفلسفة التاريخ، عول عليها في مؤلفاته هذه، مما يرينا سعة اطلاعه من جهة، واهتمامه بمختلف العلوم الانسانية، من جهة أخرى.

ومن عرضنا هذا للكتب الغربية التي طالعها رحالونا نستنتج الأمور التالية:

أولاً، انهم كانوا أكثر عناية من رحالي الجيل السابق بذكر ما قرأوه. ثانياً، أنهم كانوا أوسع اطلاعاً من أسلافهم على مختلف التيارات الفكرية والاقتصادية والاجتماعية والأدبية، فضلاً عن كتب التاريخ والعلوم (فيما يتعلق بزيدان وكرد علي). كذلك قرأ رحالو هذا الجيل روائع الأدب الغربي، فيما أهملها رحالو الجيل السابق، إلى حد بعيد. ومما يلفت نظرنا، أن أولئك الرحالين طالعوا نتاج الأدب الرومنطي، بالدرجة الأولى، سواء في الشعر أم النثر أم القصص أم النقد أم الفلسفة، وسنحاول أن نهتدي إلى سبب ذلك في الفصول التالية.

---

(١) مذكرات كرد علي، ١: ١٩٠.
(٢) المرجع نفسه، ٢: ٤٠٦.
(٣) المرجع نفسه، ٣: ٨٢.
(٤) القديم والحديث، ٧١.
(٥) الاسلام والحضارة العربية، ١: ٥.
(٦) المرجع نفسه، ١: ٦، ٦٣، ٦٩.
(٧) الجزء الأول، ١١٨، ١٣١، ٢٣٥، ٢٥٥. والثاني، ٤، ٦ - ٩، ١٨، ٣٩، ٤٥، ٧٧، ٧٩ - ٨١، ٨٣، ٩٤، ٩٧، ١٠٧، ١١٥-١١٧، ٢٣٨، ٢٤٢، ٢٥١، ٢٥٦، ٢٥٩، ٢٦١ - ٢٦٦، ٢٨٣، ٢٩١.
(٨) في الجزء الثاني ص ٥٨١ - ٥٨٣ قائمة كاملة بالمراجع الأجنبية التي عول عليها في كتابه هذا.
(٩) في الجزء الأول ص ٣٨ - ٤٥ قائمة كاملة بالمراجع الفرنسية التي اعتمدها في هذا المؤلف الضخم.

القسم الثاني

وجوه الصراع في أدب الرحالين في هذه الحقبة

١ ـ الرحالون إزاء الحرية والمساواة في الغرب

لم يأت محمد فكري وأحمد زكي على ذكر مبادىء الثورة الفرنسية. أما رحالونا الأربعة الآخرون فاتخذوا مواقف متباينة منها ومن الغرب الذي نادى بها ولم يكن الدين السبب في اختلاف الموقف، كما لمسنا في الحقبة السابقة، بل هي الأحوال السياسية التي عاشها كل منهم.

لم يبق الشرقيون بحاجة إلى تحديد معنى الحرية والمساواة، ولا إلى تبرير اعجابهم بهما لمجاراتهما المبادىء التي أوصى بها الاسلام. بل شعروا بحاجة إلى التمتع بهما،وقد حرمهم منهما السلطات العثمانية أو المحتلون الأجانب. وهنا نلمس فارقاً ما بين زيدان وكرد علي من جهة، والمويلحي ومحمد فريد من جهة أخرى. لقد ذاق اللبناني والسوري استبداد العثمانيين وظلمهم، فأعجب زيدان وكرد علي بفرنسا لأنها تتعشق الحرية، ورأيا أنها ساعدت غيرها من الشعوب على نيلها[1]. وحيا كرد علي باريس تحية تذكرنا بمناجاة مراش الشعرية، قال: «سلام عليك يا واضعة حقوق الانسان، وملقحة الأذهان بالتناغي بحب الأوطان، والداعية إلى ثل عروش الجبارين والمخربين. أنت لم ترهبك تقاليد أبطال القرون الوسطى، ولا بطش الباطشين من المحافظين عليها، ولم تعلقي مسائلك على القضاء والقدر، بل أخذت بالأسباب والمسببات، فقتلت من أراد قتلك. . . سلام عليك يا ملقنة الخلق معنى الاخاء والحرية والمساواة»[2]. فصاحب هذه النجوى لا يتردد في قبول المبادىء الغربية السياسية، وهو يقدسها كما قدسها

---

(١) رحلة زيدان، ٣٤، ٤٨. غرائب الغرب، ١ : ٩٣.

(٢) غرائب الغرب، ١ : ٤٨ ـ ٤٩.

الغرب، بل يؤيد الثورة لتحقيقها، كما ثار الغرب. وهو مؤمن بالاخاء أيضاً، شاعر برابطة سياسية وطنية توحد ما بين أفراد الشعب، وتختلف عن هذه الرابطة الدينية التي جعلت الرحالين المسلمين في الحقبة السابقة يغضون النظر عن مناداة الثورة الفرنسية بالاخاء أيضاً.

وحين وصف المويلحي مدينة باريس أكد ما يشبه رأي زيدان وكرد علي فيها، فقال: «هذه هي اليوم بيت العلم والفضل، ودار السلام والعدل، ومعهد الحق والانصاف... هذه هي المدرسة التي... يتلقى الانسان عنها حقوق الانسان... فقد كفّت عن الناس عاديات المظالم... وعلمتهم عيش السعادة والهناء، تحت ظل «الحرية» و«المساواة» و«الاخاء». إذا ناداها المظلوم من أي جنس وأي قوم أجابته: لبيك مات الظلم فلا ظلم اليوم»[1]. وفي مبادىء الثورة الفرنسية قال محمد فريد إنها «تلك المبادىء التي غرسها الشعب الفرنسي بواسطة جيشه في أنحاء أوروبا كلها. تلك المبادىء التي أنشأت أوروبا الحديثة من العدم»[2].

إلا أن المصري ذاق الاحتلال الغربي، فنشأ الصراع بين اعجابه بالغرب، صاحب مبادىء الحرية والمساواة والاخاء، ونقمته عليه إذ رفض تطبيقها على الشعوب الأخرى، فميّز بين الغربي والشرقي، بين القوي والضعيف، بين المستعمِر والمستعمَر. فقال محمد فريد: «يعامل المسلمون في الجزائر بقوانين مخصوصة في غاية الشدة والصرامة. فهم محرومون من حرية الكتابة وحرية الاجتماع، بل من حرية السفر والانتقال، وحرية مطالعة الكتب والجرائد. نعم، يصعب على الذي يعرف حب الفرنساويين للحرية والمساواة ويرى هذه الألفاظ السامية منقوشة على أبواب جميع المصالح والادارات الأميرية أن يصدق ذلك. ولكن من يتكلف مشقة زيارة بلاد الجزائر تحقق أن ما هو جائز في بلاد فرنسا غير مباح للمسلمين في المستعمرات، وان كان مباحاً للفرنساويين أو المتفرنسين»[3].

---

(١) حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٢٥٩ - ٢٦٠.
(٢) «من خطبته في باريس»، العلم ٤١، ٢٣ يونيه، ١٩١٠، ١.
(٣) من مصر إلى مصر، ١٩٠١، ٦٦. راجع كذلك ٥٢، ٦١، ٦٣ - ٦٤، ٦٧ - ٦٨، ٧٠، ٧٤ - ٧٦.

فأكد محمد فريد أن الفرنسيين الذين ينتقدون «ظلم الدولة العلية» ليسوا بأقل استبداداً منها[1]. وفي خطبه ومقالاته صور شتى لسياسة الظلم والتفرقة العنصرية التي اتبعتها سلطات الاحتلال البريطاني في مصر، وقد تهجم عليها تهجماً عنيفاً[2].

وعليه رأى المويلحي ومحمد فريد أن الغربيين يدّعون هذه المبادىء فقط ليفتنوا بها الشرقيين، فيتخلى هؤلاء عن مبادىء حضارتهم ليعتنقوا ما يظنونه أفضل وأرقى وأعدل، وإذا بهم قد خسروا كل شيء: خسروا الحرية والاخاء والمساواة التي خلبتهم في الحضارة الغربية[3]، وخسروا القيم الانسانية الكامنة في حضارتهم الشرقية، والتي كانت السبب في خلود هذه الحضارة عبر الأجيال. **فالمويلحي ومحمد فريد لم يحاولا أن يوفقا بين مبادىء الثورة الفرنسية وما يدعو إليه الاسلام، ليقنعا الشرقيين بتبنيها، على غرار ما فعل الطهطاوي وخير الدين، بل حاولا أن يثبتا أنها تهدد الاسلام والشرقيين إذ قضت على استقلالهم، وسوف تقضي على حضارتهم وهويتهم ان استمروا في تصديقها.** فانتقد محمد فريد من «يطنطن بالمدنية الأوروبية ويدعي أنها الدواء الوحيد للخروج مما نحن فيه من التأخر والانحطاط»[4]. وقال المويلحي بلسان حكيم فرنسي يخاطب أديباً وتاجراً من مواطنيه: «إن كان الكلام بينكما عن المدنية الصحيحة التي تقوم على الحرية والمساواة والاخاء حقيقة، وتعم الخلق من غير استثناء بالعدل والاحسان، وتوفر لهم أسباب السلم والأمن في السعة والرخاء، فلسنا منها في شيء إن كنا نظنها مقصورة على اتقان الآلات وحشد الجنود، والتفنن في تشييد قوى الحرب،

---

(١) من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ١٨٦.

(٢) راجع، مثلا، مقالته، «المستشارون الانكليز»، اللواء ٢٦١٦، ٨ أبريل ١٩٠٨، ٤. «خطبته في جنيف»، اللواء ٣٠٧٢، ٢٢، ٢٢ سبتمبر ١٩٠٩، ٤. «خطبته في باريس»، العلم ٤١، ٢٣ يونيه ١٩١٠، ٢ ـ٣. «حديثه مع جريدة السيكل»، العلم ٣٦، ١٢ يونيه ١٩١٠، ٤. «رده على السير غراي»، العلم ٤٣، ٢٦ يونيه، ١٩١٠، ٤. «المصري غريب في بلاده»، العلم ٤٦٨، ١٦ نوفمبر ١٩١١، ٤.

(٣) عرض محمد فريد مفصلاً للمراسيم الفرنسية التي صدرت تباعاً وأصبح بموجبها الوزير الفرنسي المقيم في تونس «الحاكم المطلق». من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ١٥٤ ـ ١٦٢.

(٤) من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠١، ٧٢ ـ ٧٣. راجع كذلك ص ٧٧.

وانفاق ثروة الأمة في سبيل ذلك، حتى تضيق بنا الأرزاق في أرضنا، فنعمل على طلبها في أنحاء المسكونة، ونسلط على أهلها هذه القوى الحربية»[1]. فمبادىء الثورة الفرنسية أضحت، في رأي المويلحي، وهماً كاذباً لا وجود له في الحضارة الغربية. وإنما تميزت هذه الحضارة بما يناقض مبادىء الثورة تماماً: أي بالظلم والاستبداد والاستغلال. ولذلك يستأنف الحكيم الفرنسي في «الرحلة الثانية» حديثه قائلاً: «إن كانت هذه هي المدنية التي نفاخر بها ونساجل، فلا بدع أن يعتقد أهل الشرق أنها ليست إلا وسيلة من وسائل الفتوحات لنيل المطامع وبلوغ المآرب»[2]. ولا نستبعد أن يكون المويلحي قد اختار تاجراً وأديباً يوجه اليهما الحكيم كلامه ليبين أن غزو الغرب كان معنوياً وفكرياً بقدر ما كان مادياً.

بل ذهب المويلحي إلى أبعد من ذلك حين حاول أن يثبت أن «حرية» الغرب منافية للقيم الاسلامية: فبين، مثلاً، أن هذه الحرية تعني اباحة العهر والفجور والفساد[3].

ومن غير أن يعي المويلحي مدى تأثره بالفكر الغربي انتقل إلى تقييم الحضارة الشرقية بمقاييس الغرب وقيمه حين أراد أن يبرهن على وجود الحرية والمساواة والاخاء في الحضارة الشرقية وحدها. فقد قال رجل صيني للفرنسيين: «من دلائل المدنية الصحيحة أن تعيش فيها بأمن وسلام لا يطمع أحد فيما ليس له، ولا يغير على حق غيره، وقد علمتم اننا عشنا دهرنا الطويل لم نطمع في أرضكم ولم نثر حرباً لفتح»[4]. فالحرية والاخاء والمساواة ليست في الحضارة الغربية، بل في المدنية الشرقية العريقة، وما على الشرقيين إلا أن يتمسكوا بقيمهم وينهلوا من معين تراثهم ليدركوا ما يطمحون إليه.

---

(١) حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٢٦٧.

(٢) المرجع نفسه، ٢٦٨. ولا غرابة في موقف المويلحي ومحمد فريد، وقد ذهب الفرنسي لبون نفسه إلى «أن المساواة والاخاء وهمان لاتينيان لا محل لهما في ناموس الارتقاء». سر تطور الأمم، ١٣٨.

(٣) حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٢٩١ ـ ٢٩٢.

(٤) المرجع نفسه، ٢٦٧.

٢ ـ الصراع في الفكر السياسي

أ ـ الوطنية الاقليمية ـ الجامعة الاسلامية ـ القومية العربية

كان معنى الوطن بالمفهوم الغربي قد تبلور في أذهان الرحالين من هذا الجيل، كما سنرى، فلم يكن احتكاكهم بالغرب ليشعرهم بالحاجة إلى تعريفه، بل بالحاجة إلى الدفاع عنه، وقد أحسوا بأنه ليس حراً مستقلاً كالبلاد الأوروبية. وهنا اتخذ الصراع مظاهر مختلفة بالنسبة إلى المصري أو السوري المسلم أو اللبناني المسيحي.

ففي كتابة رحالينا المصريين نشعر بالصراع بين الوطنية الاقليمية المتسمة بالعلمانية من جهة، وتأييدهم الجامعة الاسلامية من جهة أخرى، ولكن لأسباب تختلف عن تلك التي جعلت رفاعة وخير الدين يخلطان بين الرابطة الوطنية والرابطة الدينية.

اعتز كل من محمد فكري وأحمد زكي باسهام مصر في معرض باريس سنة ١٨٨٩[١]، وفخر أحمد زكي بمناخ مصر وغناها الطبيعي[٢]، وتباهى محمد فكري وأحمد زكي ومحمد فريد بالتراث الفرعوني القديم[٣]، فيما أكد المويلحي أن الفراعنة أجداده[٤].

---

(١) ارشاد الألبا، ١٢٨ ـ ١٣٢. الدنيا في باريس، ٨٣، ٩١ ـ ٩٢، ٩٥، ١٦٠.

(٢) السفر إلى المؤتمر، ١٣٩ ـ ١٤١.

(٣) ارشاد الألبا، ٢٧٥ ـ ٢٧٩، ٤٥٧ ـ ٤٥٨، ٧٠٤ ـ ٧٠٥. السفر إلى المؤتمر، ١٥٣. الدنيا في باريس، ٨٦، ٩٠، ٩٦ ـ ٩٧. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ١٠٥.

(٤) حديث عيسى، ٢٣٧، ٢٤٥.

وهذا كله ينم عن احساس الرحالين المصريين برابطة قومية، موصولة بالفرعونية الاقليمية، ومتسمة بالعلمانية، إذ توحد بين المصريين جميعاً وتميزهم عن بقية المسلمين والشعوب، وفيهم العرب[1]. فبالنسبة إلى هؤلاء الرحالين لم يبق الدين رابطاً بين أفراد الأمة الواحدة، وبذلك لم يشعروا بأن بينهم وبين المسلم غير المصري وشائج قربى. أما اللغة فلم يعتبروها وحدها رابطاً كافياً، وعليه لم يكن العربي أقرب إليهم من غيره. فعرّف محمد فريد الوطن بأنه «بلاد الأباء... التي عاش فيها قوم من قديم الزمان وحاربوا من اجل الدفاع عنها، وكلامهم رابطة لهم، وعقولهم وعاداتهم متشابهة، مهما اختلفت أديانهم»[2]. وعليه افتخر أحمد زكي بمخترع مصري مسيحي، هو بوغوس باشا نوبار[3]، فيما اعتبر أحمد زكي والمويلحي ومحمد فريد «الشاميين» من أمة غير الأمة المصرية[4]، أما لفظة «العرب» فأطلقها محمد فريد على البدو[5]. وقد أحس أن مصر كانت ضحية الأجانب عبر التاريخ، وهؤلاء الأجانب «عجم ويونان ورومان ومسلمون على اختلاف عائلاتهم بين عباسيين وفاطميين وأيوبيين وترك وجركس ومماليك» كانوا جميعاً «متحدين على امتصاص دم المصري واستنزاف ثروته واستخدامه واستعباده»[6]. بل نشعر بأن رحالينا المصريين كرهوا السوريين واللبنانيين كرهاً يكاد يوازي حقدهم على الأجنبي المحتل. فالمويلحي، مثلاً، نوّه بأن تجارة «الشوام» المقيمين في مصر تجارة قائمة على الطمع والكذب والاستغلال[7]، فيما أكد محمد فريد «خيانة الشاميين» إذ ثاروا على ابراهيم

---

(١) كان أحمد لطفي السيد من زعماء هذه النزعة الفرعونية في الصحافة المصرية. راجع، مثلاً، في تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع: «تضامننا»، ٦١ ـ ٦٤. «مصريتنا»، ٦٥ ـ ٦٧. «المصرية»، ٦٨ ـ ٧١.

(٢) «من خطبة ألقاها في الجمعية الاسلامية في ادنبرغ»، اللواء، ٢١٧٠، ١٠ يونيه ١٩٠٨، ٤.

(٣) الدنيا في باريس، ١٦٠.

(٤) الدنيا في باريس، ٩٣ ـ ٩٥. حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٢٩٥ ـ ٣٠٠. البهجة التوفيقية، ١٠٥ ـ ٢٢٢.

(٥) البهجة التوفيقية، ١٥٢، مثلاً.

(٦) المرجع نفسه، ١٠٤ ـ ١٥٦.

(٧) حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٢٩٨.

باشا[1]. ولعل من أسباب هذا الشعور أن «الشوام» المقيمين في مصر آنذاك، ولا سيما المسيحيين منهم كانوا قد استأثروا بجزء كبير من التجارة والصناعة والزراعة المصرية، فضلاً عن المناصب الحكومية بعد الاحتلال البريطاني[2]، وقد كان لهم نفوذ بعيد في عالم الصحافة أيضاً[3]. ثم ان بعضهم جارى السياسة البريطانية، وان قام البعض الآخر ليساند الحركة القومية مساندة أبنائها، ومنهم أديب اسحاق وخليل مطران (ت ١٩٤٩) مثلاً.

فالاحتلال البريطاني كان العامل الأول في تغذية الاحساس الوطني المصري في أرض الكنانة، وانفصال المصريين عن الحركات السياسية والقومية في البلاد العربية الأخرى[4]. لقد قارن الرحالون المصريون بين كد الأجنبي وسعيه ونشاطه وبين كسل المصريين وخمولهم[5]. ووازنوا بين الحكومات الغربية التي تكرم عظماءها بوسائل شتى[6]، وحكومة مصر، أو تونس، العاجزة، حليفة المحتلين[7]. «فالوطنية جعلت هذه البلاد (الأوروبية)ذات سطوة عظيمة وبأس شديد»[8]. فإن كان للمصريين مثل هذه «الوطنية» خدموا بلادهم ونهضوا بها حتى «تغنم الأمة والوطن أجل المغانم»[9]. ولكن «الوطنية» ضرورية لما هو أهم من

---

(١) البهجة التوفيقية، ٦٨.

(٢) كتب كرد علي ١٩٠٩ في «المؤيد» المصرية أن المحتلين الانكليز أسندوا الوظائف الكبرى إلى «أهل جلدتهم، فإذا لم يجدوا منه من يرتضونه، يختارون أن يوسدوها، إن أمكن، لرجل أوروبي، بدل المصري، أو العثماني، كما يختارون توسدها للمسيحي أو غيره من غير أهل الاسلام». القديم والحديث، ٢٦١.

(٣) راجع: Ahmad, The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism, pp. 82-83

(٤) راجع: صايغ، الفكرة العربية في مصر، ٧٩ ـ ١٣٧. Antonius, The Arab Awakening, pp. 99-100

(٥) السفر إلى المؤتمر، ٢٤، ٤٢ ـ ٤٣، ٢٥٤ ـ ٢٦٢. حديث عيسى، ٢٦، ١٥٦ والرحلة الثانية، ٢٦٠. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ٩٠ ـ ٩١. ونحن في غنى عن اظهار وطنية محمد فريد الذي قضى حياته مناضلاً لتحرير مصر من نير الاحتلال.

(٦) السفر إلى المؤتمر، ٢٥٥ ـ ٢٥٦، ٢٦٣ ـ ٢٦٨. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ٩٠.

(٧) حديث عيسى، ٤٨، ١٣٨. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ٩٥، ١٥٦.

(٨) السفر إلى المؤتمر، ٧٨.

(٩) المرجع نفسه، ٢٤.

ذلك: للوقوف في وجه الأجنبي، ونحن نرى أن بغض الاحتلال البريطاني كان أهم العوامل التي غذت الشعور القومي المصري. نوّه الطهطاوي وخير الدين بالفوائد التي جنتها المستعمرات من وجود الأجانب، وعليه رحب بهم الطهطاوي في مصر. أما رحالو هذا الجيل فقد ذاقوا الاحتلال الأجنبي لمصر نفسها، فنقموا نقمة شديدة على الأجانب اذ استغلوا المصريين خاصة، والشرقيين عـامة، واستثمروهم واحتقروهم[1]، وسلبوهم أرضهم وخيراتهم وظلموهم[2]. فأكـد المويلحي «أنهم نهاب الآفاق. وسلاب الأرزاق. وسفاك الدماء. أولئك الذين يخادعوننا بزبرجهم. ويبهروننا ببهرجهم»[3]. حتى العلماء الغربيون الذين رأى الطهطاوي أن وجودهم في مصر ضروري لنهضتها، أكد المويلحي ومحمد فريد أنهم أداة استعمار لا يجرون على الشرق غير الوبال. فـ «أرباب العلم والسياسة وأهل الاستعمار والاستنفـاض[4]، يستعملون علومهم ويعملون أفكارهم في احتلال البلدان وامتلاك البقاع ومنازعة الناس في موارد أرزاقهم... فهم طلائع الخراب، أدعى على الناس في السلم من طلائع الجيوش في الحرب»[5]. أما التحسينات التي جعلت الطهطاوي وخير الدين يشيدان بالأجنبي لأنه يدخلها في ما يفتح من البلدان، فقد أكد محمد فريد أنها ليست إلا لمصلحة المحتل دون أبناء الوطن، ومن هذا القبيل المدارس وسبل المواصلات ومشاريع الري والبرق في تونس[6]. وان هلل أحمد زكي ومحمد فريد لتطور اليابان الصناعي[7]، فلأن هذا التطور قد أثبت قدرة بلد شرقي على اللحاق بركب الغرب، وبزه في مضمار

(١) السفر إلى المؤتمر، ١٢٢. حديث عيسى، ٤١، ١٨٨ - ١٨٩. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ١٤٦ - ١٤٩، ١٥٧. وقد آلمهم تخلف الفرس والهنود والصينيين بقدر ما آلمتهم أحوال مصر والبلاد الاسلامية. راجع: الدنيا في باريس، ١٥٦، ٢٠٢. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ٩١.

(٢) من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ١٣٢، ١٤٣، ١٤٧، ١٥١ - ١٥٥، ١٦٨ - ١٧٢.

(٣) حديث عيسى، الطبعة الثالثة، ٣٥١.

(٤) يعني الجواسيس.

(٥) حديث عيسى، ١٨٩.

(٦) من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ١٣٢، ١٤٦ - ١٤٧، ١٦٤ - ١٦٦، ١٧٧ - ١٧٩.

(٧) الدنيا في باريس، ١١٤. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ٩١.

العلم والصناعة. وكأن اليابان قد انتقمت، بذلك، لتخلف الشرق كله ممن سبب تخلفه. ولا ريب بأن النقمة المرة على الأجنبي في كتابة المويلحي ومحمد فريد صورة لنقمة الحزب الوطني وزعيمه مصطفى كامل، والرحالتان من أصدقائه[1].

بل إن وطنية المويلحي جعلته يحقد أيضاً على الأسرة العلوية والأرستقراطية التركية التي حكمت مصر[2]. لم ينقم عليها لأنها استغلت الشعب المصري وأفقرته وظلمته فحسب[3]، بل لأنها كانت السبب في احتلال الأجنبي مصر «كأن الدهر سلط المماليك على المصريين ينهبون أموالهم... ثم سلطكم[4] الله عليهم لسلب ما جمعوه، ثم سلط عليكم أعقابكم، فسلموا مجامع ذلك للأجانب يتمتعون به على أعين المصريين، والمصريون أولى بالقليل منه. وما دفع بأعقابك إلى هذا الليان والتسليم إلا ما ورثوه عنكم من الاحترام لشأن الأجنبي والاحتقار لجانب المصري»[5]. وقد هاجم المويلحي ظلم محمد علي وسخر من جهله وجهل موظفيه اللغة العربية، إذ كانوا جميعاً أتراكاً[6].

---

(١) وقد حل محمد فريد محله في قيادة الحزب الوطني بعد وفاته. في حقد الحزب الوطني على الاحتلال البريطاني وثورته العارمة عليه، راجع: صايغ، الفكرة العربية في مصر، ٤٩ ـ ٥٢.
Ahmad, The Intellectual Origins, pp. 65-79.

(٢) في الربع الأول من القرن التاسع عشر كان كبار الموظفين في مصر من الأتراك، وكذلك ضباط الجيش. ثم أخذ العنصر المصري يغلب شيئاً فشيئاً خلال النصف الثاني من القرن. راجع:
Holt, Political and Social Change in Egypt, pp. 147-150

(٣) حديث عيسى، ٤٧.

(٤) الكلام موجه إلى الباشا التركي معاصر محمد علي.

(٥) حديث عيسى، ٤٨. راجع كذلك ص ١٧٣ ما كتبه المويلحي عن بذخ الخديوي اسماعيل.

(٦) حديث عيسى، الطبعة الثالثة، ١٠٧. وفي هذا أيضاً تأثر المويلحي بآراء الوطنيين من معاصريه، وعلى رأسهم الشيخ محمد عبده. راجع، مثلاً، مقالة «آثار محمد علي في مصر»، تاريخ الأستاذ الامام، ٢: ٣٨٢ ـ ٣٨٩. وقد يستغرب القارىء نقمة المويلحي على محمد علي وسلالته، على الرغم من صداقة والده لاسماعيل، وقد رافق المويلحي نفسه عباس حلمي الثاني إلى لندن. إلا أن غيرنا أيضاً انتبه إلى هذا التذبذب في موقف المويلحيين من الأسرة العلوية (العقاد، رجال عرفتهم، ١٠٠). ولعله مظهر من مظاهر الصراع بين حب المويلحي لكل مصري، ونقمته على من سبب خراب مصر، ولو عن غير ما قصد. فمحور النظر تبدل بعد ثورة عرابي، وبعد حركة مصطفى كامل بالأخص، فلعله السبب في نقمة المويلحي على الأسرة العلوية.

وبدافع هذه النقمة المرة على الأجنبي حقد المويلحي على عرابي باشا (ت ١٩١١)، بطل صباه، لأن اخفاق ثورته كان السبب في احتلال مصر[1].

ونلاحظ أن العلمانية التي اتسمت بها نظرة أحمد زكي والمويلحي إلى القومية جعلتهما ينقمان على أوروبا بدوافع سياسية خالصة، لا يخالطها تعصب ديني، وقد أدركا تماماً أن الدين في أوروبا مفصول عن الدولة، وان الدوافع إلى الاستعمار اقتصادية وسياسية ولا دخل فيها للدين. فالمويلحي دافع عن الحضارة الصينية والكنفوشية[2] بقدر ما دافع عن المصريين المسلمين، ولم يهاجم قط المسيحية، أو ينتقد مبادئها. وان بيّن أحمد زكي تعصب قدماء الأسبان المسيحيين حين اضطهدوا العرب المسلمين وطردوهم من الأندلس[3]، فإنه أكد شرف الاسبان المعاصرين ومروءتهم[4]، ووصف الخدمات الجليلة التي قدمها المستشرقون الغربيون للاسلام «وجهابذة علماء الاسلام في الشرق» نيام غافلون، وكأن «الله قضى على هذا الدين بأن يكون رفع شأنه واعلاء كلمته على يد أعاجم الغرب في هذا الزمان»[5].

أما محمد فريد فرأيه مناقض لهذا إذ قاده موقفه السياسي من الغربيين إلى مزج دينهم بمصالح دولهم، فلم يكتف بأن يصف تعصب قدماء الاسبان في

---

(١) «احدى العبر»، مصباح الشرق، عدد ١٧٤ (٤ أكتوبر ١٩٠١)، ١. وذهب W. Ende إلى أن المويلحي تهجم على عرابي في هذه المقالة لأن المويلحي كان عثماني الهوى، وقد تخوفت الأوساط العثمانية من أن يترأس عرابي حركة الوحدة العربية (إذ بدأ العرب، «يعملون على استعادة الخلافة من أيدي الأتراك وجعلها خلافة عربية». راجع: زين، نشوء القومية العربية، ٥٦)، أو أن يؤثر في سياسة الخديوي عباس حلمي الثاني فيوجهها توجيهاً وطنياً مصرياً معادياً للعثمانيين. Europabild, p. 45

ولكننا لا نوافق Ende على هذا الرأي، والسبب في نقمة المويلحي على عرابي واضح في مقالته. كذلك لا نوافقه على تعليله كره المويلحي للأرستقراطية التركية بأنه ناجم عن حقده على جمعية تركيا الفتاة التي ناهضت الدولة العثمانية. راجع Europabild, p. 45

(٢) حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٢٦٧.

(٣) «مدن الفن في بلاد الأندلس»، الهلال ٤٣ (١٩٣٤)، ١٣١، ١٣٣ ـ ١٣٤.

(٤) السفر إلى المؤتمر، ٣٧٧.

(٥) الدنيا في باريس، ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

اضطهادهم المسلمين[1]، بل اعتبر أن أوروبا الحديثة أيضاً تشن حرباً صليبية على البلاد الاسلامية بغية تنصيرها، واستشهد قوله تعالى «ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم»[2]. فنحس هنا بأن كره الاستعمار كان السبب في أن يناقض محمد فريد نفسه: ففي مقاومة المحتل البريطاني أحس بضرورة الوحدة المصرية، فنظر إلى القومية نظرة علمانية أنكرت أن يكون الدين من عناصرها. ولكنه لم يستطع أن ينسى أن هذا الدين من العلامات الفارقة بين المصري والأوروبي، وعليه اعتبره من العوامل الدافعة إلى الاستعمار، فأضحت القومية في الغرب قائمة على أسس دينية، في نظره، مع أنه جردها من هذه الأسس في مصر. وبناء على ذلك أكد أن المبشرين المسيحيين «كانوا سبب جميع ما حل بالشرق الأدنى والأقصى من المصائب»[3]. وفضح «الأكاذيب والترهات التي يلصقها الافرنج بديننا القويم جهلاً أو عمداً»[4]. وقد أعجب محمد فريد بالتونسيين الذين بلغ حرصهم «على أعراض نسائهم أن لا تخدم مسلمة... في دار مسيحي أو يهودي خوفاً من أن تصل يد البغاء إليها. بل إنه لا يجوز لمسيحي أو يهودي أن يدخل في بيوت العاهرات المسلمات وإلا خيف عليه القتل... فانظر إلى أي درجة بلغت محافظتهم على الأعراض، حتى على من يتاجرن بجمالهن»[5].

وإن كان كره الاحتلال هو سبب التناقض في موقف محمد فريد من القومية العلمانية، فإنه السبب أيضاً في ما نلحظه من تناقض بين ايمان أحمد زكي والمويلحي ومحمد فريد بقوميتهم المصرية وايمانهم بالجامعة الاسلامية، هذا

(١) من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠١، ٣، ٩، ١٧، ١٩، ٢٣، ٢٥، ٣٥.
(٢) المرجع نفسه، رحلة ١٩٠٥، ٢٨٤. راجع كذلك رحلة ١٩٠١، ١٥، ٢٥، ٥٢، ٥٧، ٦٠، ٦٣. وهذا ما ذهب إليه الشيخ محمد عبده أيضاً. راجع، مثلاً «رده على هانوتو»، تاريخ الأستاذ الامام، ٢: ٤١٥، ٤٥١ - ٤٥٢.
(٣) من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ١٢٤.
(٤) المرجع نفسه، رحلة ١٩٠٥، ٢٧٦ - ٢٧٧. راجع كذلك ٢٨٢ - ٢٨٤.
(٥) المرجع نفسه، رحلة ١٩٠٢، ١٣٨ - ١٣٩. هذا مع أنه نفى مراراً أن يكون في سياسة حزبه أي تعصب ديني ضد المسيحيين. راجع، مثلاً، «خطبته في باريس»، العلم ٤١، ٣ يونيه ١٩١٠، ٣.

الايمان الذي دفعهم إلى تأييد الدولة العثمانية. ففي وجه الاستعمار الغربي أحس المسلمون بحاجتهم إلى ما يقويهم، وحين بحثوا عن سر قوتهم في ماضي تاريخهم وجده بعضهم في الاسلام الذي وحد بين القبائل العربية فأضحت دولة عظيمة منتصرة. فدعا إلى الجامعة الاسلامية الزعماء المسلمون المصلحون، وعلى رأسهم جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده في مقالات العروة الوثقى[1] وغيرها من الصحف. وشجع السلطان عبد الحميد الدعوة إلى الجامعة الاسلامية، كما أسلفنا[2]، وأيدها عدد من الصحافيين والأدباء[3]، وفيهم رحالونا

(١) صدرت في باريس ما بين ١٣ مارس و ١٦ اكتوبر ١٨٨٤، وكان الأفغاني مديرها ومحمد عبده رئيس تحريرها. راجع، مثلاً، «رد محمد عبده على هانوتو»، تاريخ الأستاذ الامام، ٢: ٤٥٣ - ٤٥٤، ٤٦١. «الجنسية والديانة الاسلامية»، المرجع نفسه، ٢: ٢٢٣ - ٢٢٧. «الوحدة الإسلامية»، المرجع نفسه، ٢: ٢٧٦ - ٢٨٢. «الدولة العثمانية والخديوية المصرية»، المرجع نفسه، ٢: ٣٣٩ - ٣٤١.

(٢) ولكن هشام شرابي نبه إلى أنه «لا ينبغي الخلط في هذا المضمار بين ايمان المصلحين المسلمين بالجامعة الاسلامية وسياسة عبد الحميد، مع أن الموقفين لم يتضاربا ايديولوجياً، بل أيد المصلحون المسلمون جهود عبد الحميد في سبيل تحقيق الجامعة الاسلامية. ولكن من الواضح أن السلطان كان يهدف إلى خدمة المصالح العثمانية، فيما استند ايمان المصلحين بالجامعة الاسلامية إلى اعتبارات عقائدية شملت الأمة الاسلامية بكاملها».

Arab Intellectuals and the West, pp. 47-48.

وبيّن الدكتور زين أن قادة الفكر والزعماء المسلمين «كانوا يدركون تمام الادراك ما للدول الغربية من مطامع ومصالح في الامبراطورية العثمانية» وعليه لم يخطر للأتراك والعرب أن يضعفوا السلطة العثمانية، ولم يشأ العرب قبل سنة ١٩٠٨ أن ينفصلوا عن الدولة العثمانية لأنها كانت الدولة الاسلامية القوية الوحيدة. وجل ما طالبوا به كان الاصلاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي. أما المتطرفون منهم فطالبوا بالاستقلال الذاتي، إنما داخل اطار الأمبراطورية العثمانية، لا خارجها. نشوء القومية العربية، ٦٩.

أما البلاد الاسلامية التي كانت قد فصلت عن الدولة العثمانية، مثل تونس والجزائر ومصر، فقد ظل سكانها يعتبرون السلطان العثماني خليفة المسلمين (وبقي هذا الاتجاه حتى ألغى أتاتورك الخلافة سنة ١٩٢٤) وآمن بعض المواطنين فيها بأن الدولة العثمانية أملها الوحيد في التخلص من الاحتلال، ولذا أيد الجامعة الاسلامية في مصر كل من مصطفى كامل والحزب الوطني، وعلي يوسف (ت ١٩١٣) مؤسس حزب الاصلاح الدستوري (سنة ١٩٠٧) والخديوي عباس حلمي الثاني. راجع:

Ahmad, The Intellectual Origins, pp. 76-79. M. Zayid, «The Origins of the Liberal Constitutional Party» in Holt, Political and Social Change in Egypt, pp. 338-339.

(٣) نذكر منهم عبد الرحمان الكواكبي (ت ١٩٠٢) ومحمد رشيد رضا (ت ١٩٣٥) في مجلة =

المصريون الأربعة.

فالسلطان العثماني هو «الخليفة الأعظم»[1] واسطنبول «دار الخلافة»[2]. وفي الجناح العثماني من معرض باريس أحس أحمد زكي كأنه «في بلاده وبين أقوامه»[3]. وقد تألم ألماً عميقاً لأن خيرات البلاد العثمانية كلها في أيدي الأجانب، تحتكرها شركات أوروبية[4].

ولكن الصراع بين الاحساس القومي العلماني والايمان بالجامعة الاسلامية تجلى على وجه أوضح في كتابة المويلحي ومحمد فريد، وقد أفرد لـ «دار الخلافة» وأخبارها قسم خاص في كل من أعداد «مصباح الشرق» التي حررها ابراهيم ومحمد المويلحي[5].

أنكر محمد المويلحي أن يكون للآثار الفرعونية في متاحف مصر قيمة أو فائدة: «خبروني ناشدكم الله، أي نفع وفائدة للأمة المصرية الاسلامية في أن تنشر بين يديها رمم الفراعنة في الانتكخانة، وتقبر أرواح العلماء والحكماء في الكتبخانة. وأي الأمرين أعظم نفعاً وأكثر ربحاً، أن يعرض على أعيننا تمثال «ايبس» وصورة «ايزيس» وذراع «رعمسيس» وفخذ «أمينوفيس» أو أن تتداول الأيدي كتاباً للرازي ومقالة للفارابي»[6]؟ فنلاحظ أنه نعت الأمة المصرية هنا بأنها

= «المنار» التي بدأ يصدرها في القاهرة في مارس ١٨٩٨. وعلي يوسف في «المؤيد» التي صدرت في القاهرة منذ ديسمبر ١٨٨٩. راجع: المقدسي، الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، ١: ١١ - ٢١.

(١) ارشاد الألبا، ٥٩٢، ٦٠٠. السفر إلى المؤتمر، ٣٤٩. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ١٩٣، ١٩٧.

(٢) ارشاد الألبا، ٥٩٦.

(٣) الدنيا في باريس، ١٥٦.

(٤) المرجع نفسه، ١٥٦ - ١٥٩.

(٥) يقول طرازي إن ابراهيم المويلحي «أنشأ جريدة مصباح الشرق الأسبوعية وهو يتردد في خلال ذلك إلى الأستانة ويعود منها مشمولاً بالنعم السلطانية». تاريخ الصحافة العربية، ٢: ٢٧٨. وأشار W.S.Blunt إلى أن محمد المويلحي كان صديق مختار باشا غازي، المفوض السامي العثماني في القاهرة والشخص الذي التف حوله في مصر كل من كان عثماني الميول.My Diaries, I, p. 14

(٦) حديث عيسى، ٢٤١. وفي هذا القول ما ينم أيضاً عن رفض المويلحي الموقف «الماضوي» =

«أمة اسلامية» مما يناقض تعريف القومية العلمانية. فلعله سخر من التراث الفرعوني وتنكر له بدافع دعوته إلى الجامعة الاسلامية وانتقاده كل ما يغذي العصبية الاقليمية القومية الضيقة. أما التراث العربي القديم الذي دعا المويلحي إلى إحيائه فيربط مصر بغيرها من البلاد الاسلامية، فيما يفصلها عنها التراث الفرعوني.

وجاء الصراع بين الشعور القومي والايمان بالأمة الاسلامية أوضح في رحلات محمد فريد. فبدافع شعوره القومي أكد أن «الجامعة الاسلامية بالمعنى الذي يفهمه الأوروبيون من أنها حركة سياسية ترمي إلى جمع كلمة مسلمي العالم ضد العالم المسيحي هي خيال لا وجود له في الواقع... وإن وجدت جامعة فليس لها مقصد عدائي قط، بل ان الواقع هو أن البلاد الاسلامية لا رابطة بينها غير رابطة المنافع العامة»[1]. فقد أدرك محمد فريد تماماً أن الدين وحده لا يصلح رابطاً سياسياً بين شعوب ذات مصالح مختلفة، غير أن وعيه القومي هذا اصطرع وشعوره بالحاجة إلى وحدة تقوي الشرق ليتمكن من مقاومة العدوان الغربي، فأيد حقوق «الدولة العلية» على ولاياتها المختلفة، عربية كانت أم افريقية أم أوروبية، ولا يبرر هذا التأييد سوى شعوره بالرابط الديني يشده إليها. وعليه صرح مراراً بأن «حزب مصر الوطني يعتبر وادي النيل بأجمعه جزءاً متمماً للمملكة العثمانية»[2]. وكذلك الجزائر وتونس[3] وغيرهما من الولايات العثمانية. صحيح أنه أراد أن يحتفظ لمصر باستقلالها الداخلي وعرش الخديوي[4]، ولكنه أنكر أن يكون لسورية واليمن حق التمتع بمثل هذا الاستقلال[5]، فانتقد الحركات التحررية العربية في «العلم». فـ «العرب

= ليدعو إلى «المعاصرة» ومواكبة الفكر والعلم اللذين يمثلهما الرازي والفارابي وغيرهما. ولنا عود إلى هذا الموقف في الفصل الخاص بالصراع في الفكر العلمي.

(١) العلم، عدد ١٦٤، ١٧ نوفمبر ١٩١٠، ٤.
(٢) العلم، عدد ١٦٤، ١٧ نوفمبر، ١٩١٠، ٤.
(٣) من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ١٩٥.
(٤) العلم، عدد ١٦٤، ١٧ نوفمبر ١٩١٠، ٤. راجع كذلك العدد ١٨١، ٤.
(٥) العلم، عدد ١٢٦، ٣٠ سبتمبر ١٩١٠، ٤. وعدد ١٩٧، ٣٠ ديسمبر، ١٩١٠، ٤. وقد بين أنيس صايغ الأسباب التي حالت دون احساس المصريين بالقومية العربية ومشاركة العرب =

الحقيقيون براء من هذه الأعمال الضارة بالدولة وبالاسلام»[1]. وواضح أنه اعتبر الاسلام هنا رابطاً سياسياً لا روحياً فحسب. وأثر هذا الاضطراب في موقفه من محمد علي نفسه. فبعد أن كان قد أشاد بحروبه في الشام واستقلاله بمصر[2]، عاد واتهمه بالتآمر مع الفرنسيين على الدولة العلية، وألمح إلى أنه فتح الشام إذ شجعته فرنسا على ذلك ليشغل العثمانيين فيتسنى لها احتلال الجزائر[3].

ولكن ان اضحى الاسلام رابطاً يشد الافريقيين والمصريين والعرب إلى الدولة العلية، فما الرابط الذي يربط بها اليونان واقليمي البوسنة والهرسك، وقد أنكر محمد فريد حق هذه الولايات أيضاً بالاستقلال عن الدولة العثمانية[4]؟ إن احتلال الغربيين عدداً من البلاد الاسلامية كان، بلا ريب، السبب في تأكيد محمد فريد أن «توثيق روابط الاتحاد» بين البلاد الاسلامية والدولة العلية هو الطريق الوحيد إلى القوة وصد الغرب والتحرر من نيره[5].

فلا غرو، بعد ذلك، أن تقترن فكرة العروبة بفكرة الاسلام في أذهان الرحالين الذين آمنوا بالجامعة الاسلامية. فاللغة العربية وآدابها في عرف محمد فكري ومحمد فريد، هي «لغة أهل الاسلام وآدابهم»[6]. ولم يريا أن جزءاً كبيراً

= مشكلاتهم. راجع: الفكرة العربية في مصر، ٧٩ ـ ١٣٧. وأكد ساطع الحصري أن الأحزاب السياسية في مصر ما بين ١٨٨٢ و١٩٢٥ لم تشعر بالعروبة والروابط العربية لأن السياسيين والمفكرين المصريين آنذاك اعتبروا العالم العربي جزءاً من الدولة العثمانية، أو العالم الاسلامي، أو الشرق؛ ولم يتميز، في نظرهم، بهوية خاصة. وعندما نشبت ثورة الحجاز سنة ١٩١٦ كان المصريون يجهلون كل شيء عنها وعن أسبابها ومشكلات الولايات العربية، فتهجموا عليها وبسببها كرهوا العرب والعروبة. ولكن بعد معاهدة لوزان وجدت مصر نفسها إلى جانب عدد من الدول التي كانت قد استقلت عن السلطة العثمانية، فبدأت مصر تهتم بالمشكلات العربية ابتداء من الربع الثاني من القرن العشرين.

Husri, «L'Idée de la Nation dans les pays arabes, du début du 19° s., à la création de la Ligue des Etats Arabes», Orient 7 (1963), 3° trim., pp. 167-168.

(١) العلم، ١٩٧، ٣٠ ديسمبر، ١٩١٠، ٤.
(٢) البهجة التوفيقية، ٧٠ ـ ٨٥، ٩٢ ـ ١٠٣. وقد طبع الكتاب ١٨٩١.
(٣) من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠١، ٥٩.
(٤) المرجع نفسه، رحلة ١٩٠٢، ١٥٥.
(٥) المرجع نفسه، رحلة ١٩٠١، ٤٥، ٤٧.
(٦) ارشاد الألبا، ٦٤٧. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ١٤١. وقد سمى محمد فريد آثار =

من المسلمين لا يعرف العربية على الاطلاق. وإن صدقت هذه النظرة إلى العروبة والاسلام في كتابات أحمد زكي الأولى[1]، فإننا نلاحظ أنه ما لبث أن ميّز تماماً بين العروبة والاسلام، ولم يعتبر الاسلام من عناصر العروبة حين أكد ما ترجمته: «إن العلاقات بين مصر واسبانيا أثناء الاحتلال الاسلامي هي التي ولدت فينا هذه المودة العميقة التي نكنها لأسبانيا وأشياء أسبانيا، وهو شعور عميق غريزي فطري لأنه كالرابط الذي يربطنا بالأجيال الماضية»[2]. فبين المصريين والأسبان القدامى والمعاصرين روابط حضارية وتاريخية واقتصادية وسياسية استمرت عبر العصور، ولم يكن اختلاف الدين ليؤثر فيها[3]. فلا عجب، بعد ذلك، أن يلقب أحمد زكي بـ«شيخ العروبة» ويسمى بيته «دار العروبة»[4].

أما زيدان فظلت نظرته إلى الوطن نظرة علمانية. اتُهم المهاجرون السوريون بالخيانة الوطنية لأنهم اندمجوا بشعوب البلاد التي هاجروا اليها، فكتب زيدان سنة ١٩٠٤ يدافع عنهم: «الجامعة الوطنية لا معنى لها إن لم يكن لها دولة تؤيدها أو تدعو اليها للانتظام في خدمتها، أو حمل السلاح في الدفاع عن استقلالها أو أن يكون لأهل الوطن حقوق على الدولة في مقابلة ذلك، على أن تكون لغتهم لغتها. والسوريون ـ ويراد بهم نصارى الشام ـ لا شأن لهم في ذلك، لأنهم من أهل المملكة العثمانية ولكنهم لا ينتظمون في جيشها، ولا يحاربون عنها، ولا يتكلمون لغتها، فلا شأن لهم في الجامعة العثمانية، والوطن السوري في غنى عنهم من هذا القبيل، فما في بعدهم عنه صيانة أو تقصير. وخصوصاً لأنهم هجروه مضطرين التماساً للرزق بعد أن نفذت حيلتهم في استدراره هناك. . . فكأن الوطن تخلى عنهم وأخرجهم منه رغم ارادتهم»[5]. ولا ريب بأنه

= العرب في الأندلس آثار «المسلمين». من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠١، ٣، ٦، ٧، ١٥، ٢٠، ٣٩.

(١) السفر إلى المؤتمر، ٣٣٧ ـ ٣٣٨، ٣٧٢ ـ ٣٧٣.

(٢) «Mémoire sur les relations entre l'Egypte et l'Espagne pendant l'occupation musulmane». Hommenaje à D.F. Codera, pp. 458-459

(٣) المرجع نفسه، ٤٧٣ ـ ٤٧٧.

(٤) حركة الترجمة، ١٢٥ و B. Faris, «Ahmad Zaki Pasha», REI, 1934, pp. 389-390

(٥) «السوريون وتجنسهم بالجنسية الاميركية»، مختارات زيدان، ٣: ٩٤.

أحس بالفرق الشاسع بين السلطات العثمانية والحكومات الغربية التي تكرم بنيها جميعاً وتشجعهم[1].

فنتيجة احساس المسيحي بالغربة في الدولة العثمانية، واضطراره إلى كسب رزقه متكلاً على سعيه وكده، حدد الوطن تحديداً علمانياً قائماً على تساوي الحقوق والواجبات بين المواطنين، ووحدة المصلحة[2] واللغة. وعليه لم يكن التركي المسلم بأقرب اليه من الأوروبي المسيحي. فنجم عن ذلك أمران: أولهما، شعور زيدان بأن للسوري[3] هوية قائمة بذاتها. وتجلى ذلك في فخره بالمهاجرين السوريين الذين لقيهم في فرنسا وانكلترة، وقد بزوا الغربيين في الأخلاق والتجارة والفنون والآداب، بل واللغات الأجنبية نفسها[4]، «وهي ميزة للسوري على سواه، نعني قدرته العجيبة في تطبيق أحواله على الوسط الذي يعيش فيه»[5]. وبدلاً من حقد المويلحي ومحمد فريد على الغرب ورفضهما التشبه به، نجد اعتزاز زيدان بقدرة السوري على تطويع ذاته وفقاً لمتطلبات الحضارة الغربية حتى يشبه الغربي في أخلاقه ومقدرته «إذا تساوت الأسباب والوسائل»[6].

ولكن هذا الشعور اصطرع واحساس زيدان بأن الغرب لا يمكن أن يضحي وطناً للسوري مهما اندمج فيه «فإني أحن إلى ذلك الوطن (لبنان) حنين الولد إلى والديه»[7]. ومنذ أن كان طالباً في الجامعة الأميركية في بيروت نقم على «التعصب

---

(١) رحلة زيدان، ٣٤.

(٢) أكد زيدان بصراحة من النادر أن نعهدها في الناس: «قد يقال إن حب الفرد للجماعة مغاير أو مناقض لحب الذات، والواقع أن الانسان لا يحب جماعة ولا يتشيع لجماعة إلا سعياً وراء مصلحته الخصوصية، فهو، بالحقيقة، يحب ذاته ضمناً، لأن المرء لا يتشيع لحزب إلا وهو يعتقد الخير فيه لنفسه. فهو بذلك يجر نفعاً لذاته، ولا فرق في أن يكون ذلك النفع مادياً أو أدبياً، رأساً أو ضمناً». «الجاذبية وحب الذات»، مختارات زيدان، ٢: ١٤٨.

(٣) نستخدم لفظة «السوري» بمعناها الذي كان شائعاً حتى آخر الحرب العالمية الأولى، أي السوري واللبناني والفلسطيني.

(٤) رحلة زيدان، ٩٣-٩٤، ١٤٩.

(٥) المرجع نفسه، ١٤٩.

(٦) المرجع نفسه، ٩٣.

(٧) «السوريون وتجنسهم بالجنسية الأميركية»، مختارات زيدان، ٣: ٩٦.

الجنسي واحتقار أبناء العرب» اللذين تميز بهما بعض الأساتذة الأميركيين[1]. فنستنتج من ذلك احساس زيدان بأن السوري ينتمي إلى أمة تضمه وتضم غيره من «أبناء العرب» وقد حدد هذه الأمة قائلاً: «لا غرو إذا أكثرنا في الحث على تأييد اللغة العربية، لأنها قوام الأمة العربية، أو العنصر العربي، ولا بقاء للأمة إلا بلغتها»[2]. فالقومية القائمة على اللغة قومية علمانية، فضلاً عن أنها تفترض استقلال العرب عن الدولة العثمانية[3]. فالايمان بهذه القومية العربية العلمانية خلص اللبناني المسيحي من شعوره بالغربة في الدولة العثمانية التي فصله عنها الدين واللغة وجعله يحس بالانتماء إلى كل من تجمعهم لغة الضاد، ولا فارق فيهم بين المسلم والمسيحي. ولذلك أكد زيدان أن السوريين المسيحيين «ليسوا عرباً من حيث النسب، وان كان فيهم شيء من دم العرب، بل هم أخلاط من أمم شتى، ولكنهم يعدون عرباً لأنهم يتكلمون العربية، وقد توالدوا في بلاد عربية، وتخلقوا بأخلاق العرب»[4]. ففي مثل هذا الكلام يصح أن نجد جذور الدعوة إلى الوحدة العربية لأن وحدة اللغة تشكل أهم الروابط القومية[5]. وقد كتب زيدان منذ سنة ١٨٩٢: «إن الجامعة العربية قائمة بالمحافظة على اللغة الفصحى، إذ لولا القرآن الشريف والمحافظة عليه منذ صدر الاسلام. . . لتشتت شمل الشعب العربي»[6].

وبناء على نظرة زيدان العلمانية إلى القومية العربية كان من الطبيعي أن يعتبر الجامعة الاسلامية حلماً رومنطياً يستحيل تحقيقه سياسياً ، وليست

---

(١) مذكرات زيدان، ٨٨.

(٢) «اللغة العربية»، مختارات زيدان، ٣: ١٣٨.

(٣) قال «ان الاستقلال أشهى ما تتطلبه النفوس الأبية». «ثبات الأمم في الدفاع عن أوطانهم»، مختارات زيدان، ٣: ٧٧. وفي علاقة المسيحيين والمسلمين المثقفين بالوعي القومي العربي بعد ١٨٨٠، وفي الدعوة إلى الاستقلال عن الدولة العثمانية، واتحاد سورية ولبنان وجعل اللغة العربية لغة البلاد الرسمية، راجع: Antonius, The Arab Awakening, p. 95

(٤) «هل السوريون عرب»، مختارات زيدان، ٣: ٨٨ (نشر في الهلال ١٧، ١٩٠٧، ٤٢).

(٥) راجع، مثلا، ساطع الحصري، آراء وأحاديث في الوطنية والقومية، ٢٨ ـ ٣٠.

(٦) «اللغة العربية الفصحى»، مختارات زيدان: ٣: ١٣٦.

(٧) «الجامعة أو العصبية»، مختارات زيدان، ٣: ٥١ (نشر في الهلال ١٥، ١٩٠٦، ١٢).

مسيحيته وحدها سبب هذا الموقف، إذ لم يؤمن بالجامعة الاسلامية فئة من المسلمين أيضاً، وعلى رأسهم أحمد لطفي السيد(١).

ولكن ايمان زيدان بالقومية العربية، اصطرع وتأييده الدولة العثمانية بعد انقلاب سنة ١٩٠٨، وقد اعتقد أن باستطاعتها أن تراعي حقوق القوميات المختلفة إذ أضحت دستورية مقيدة. وعليه انتقد أنصار الجامعة العربية والجامعة السورية الذين أرادوا الاستقلال الاداري(٢).

أما محمد كرد علي فأيد الدولة العثمانية لأنه مسلم أحس بـ «انتفاء الجنسية في الاسلام»(٣). وقد حاول أن يثبت بالقرائن التاريخية أن الاسلام ربط بين الشعوب المختلفة منذ العصور العباسية فاندمجت في دولة واحدة(٤). ولكن ايمانه بالجامعة الاسلامية لم يأت نتيجة النظرة الدينية التي ميزت تفكير رفاعة، بل نتيجة العدوان الغربي الذي بينا أثره في تمسك الرحالين المصريين بالدولة العثمانية. وقد صرح كرد علي بذلك حين أكد: «إن الجامعة العثمانية هي عدتنا في شدتنا، وبدون هذه الجامعة السياسية لا يرجى لنا بقاء بعد الذي رأيناه من

---

(١) راجع مقالاته في «الجريدة» ابتداء من ١٠ مارس ١٩٠٧، ولا سيما «تعليقه على تقرير كرومر»، عدد ٤٩ (١٩٠٧)، ١ ـ ٢ وعدد ٥٠، ١. ثم «الفرق بيننا وبين الغريب»، عدد ٢٣، ١.

(٢) «العرب والترك قبل الدستور وبعده»، الهلال ١٧ (١٩٠٨ ـ ١٩٠٩)، ٤١٥ ـ ٤١٦. وفي تاريخ هذه الحركات وعلاقتها بالاتحاديين قبل الحرب العالمية الأولى، راجع: زين، نشوء القومية العربية، ٨١ ـ ١٠٩. كذلك:

«L'Idée de la Nation», Orient 7 (1963) 2e trim., 85-104; 3e trim., pp. 147-170.

وبسبب موقف زيدان من أنصار الجامعة العربية اتهمته مجلة «المنار» بالشعوبية وكره العرب وتأييد خطة «تتريك العناصر وادغام العرب في الترك». المنار ١٧ (١٣٣٢ هـ)، ٦٣٧ ـ ٦٣٨. ونشرت المنار تهجم الشيخ شبلي النعماني على زيدان أثر ظهور كتابه «التمدن الاسلامي» وقد رماه النعماني بالتهمة عينها. راجع: المنار، عدد ١٥، ص ٥٨، ١٢١، ٢٧٠، ٣٤٢، ٤١٥.. ورد عليه زيدان في «رد رنان على نبش الهذيان». ولعل تهجم رشيد رضا على زيدان كان ناجماً عن رفض زيدان الجامعة الاسلامية، واحساس رضا بطغيان العنصرية التركية على الاتحاديين، لا العنصر الإسلامي، مع أن هذا العنصر القومي نفسه كان شعار اللامركزيين العرب الذين دافع عنهم رشيد رضا وتهجم عليهم زيدان.

(٣) القديم والحديث، ٢٦٣. وكان قد نشر هذه المقالة في «المؤيد» سنة ١٩٠٩.

(٤) البعثة العلمية، ٦٦ ـ ٦٧، ١٤٦ ـ ١٤٧.

تكالب الغرب على الشرق. فنحن، إن انصفنا، لا ننزع يدنا من الجماعة، لأن يد الله مع الجماعة، ومن رأى كيف كانت حالة سويسرا وألمانيا والولايات المتحدة قبل الوحدة السويسرية والألمانية والأميركية يدرك سر الاجتماع والتعاضد»[1].

وهنا نرى الفرق بينه وبين محمد فريد وزيدان. كانت نظرة زيدان إلى القومية نظرة علمانية، فأحس بعروبته وطالب باستقلال العرب عن الأتراك، ولو أنه ناقض نفسه في هذا الموقف. أما كرد علي فشابه زميله المصري في أنه أيد بقاء الدولة العثمانية إذ لم يشعر فيها بالغربة التي عاناها المسيحي[2]، وعليه لم يطالب باستقلال الولايات المتحدة العربية[3]. بل حبذ قرار ديوان حرب عالية باعدام الشهداء العرب[4]. ولكنه اختلف عن محمد فريد في أنه لم يمزج بين العروبة والاسلام، وهنا نرى الصراع بين الدين والعلمانية في احساسه القومي: فقد طالب كرد علي بتعزيز اللغة العربية ومنح العرب حقوقهم في الدولة العثمانية[5]، إذ هالته سياسة التتريك التي سلكها الاتحاديون[6] «والعرب لا يريدون أن يتخلوا عن لغتهم وقوميتهم، يعتزون بتاريخهم ويعجبون بحضارتهم»[7]. ومما يثبت علمانيته في احساسه القومي أنه استلهم أوروبا المبادىء التي أراد أن تستند إليها الدولة العثمانية في حكمها العرب وغير العرب، فبيّن أن الوحدة السويسرية، مثلاً، تمت على الرغم من اختلاف اللغات والمذاهب الدينية، وبفضل روح «التسامح والاتحاد ومراعاة حرية الغير»[8]. ولم يفطن كرد علي إلى أن الوحدة

---

(١) غرائب الغرب، ١: ١٦٩.

(٢) لذلك انتقد المهاجرين السوريين المسيحيين، وعلى نقيض زيدان، أكد كرد علي أن بامكانهم أن يكسبوا رزقهم من غير أن يهجروا وطنهم، غرائب الغرب، ١: ٣١.

(٣) مذكرات كرد علي، ١: ١٠١-١٠٢، ١٠٧، ١١٢، ١١٥. راجع ما أوردناه في الهامش ٢ ص ١٧٠ من هذا الكتاب.

(٤) مذكرات كرد علي، ١: ١٢٢، ١٢٥.

(٥) غرائب الغرب، ١: ٢٨٧.

(٦) مذكرات كرد علي، ١: ٧٧. خطط الشام، ٦: ٤٢٢.

(٧) مذكرات كرد علي، ١: ٩٩.

(٨) غرائب الغرب، ١: ٢٨١-٢٨٢.

السويسرية تمت وفق نظام علماني، وفي قوانينه ما يناقض بعض الشرائع الاسلامية في الأحوال الشخصية، مثلاً، وان ما يشبه الوحدة السويسرية لا يمكن أن يتم إلا إذا كانت الدولة علمانية، وهذا يناقض تمسكه بالجامعة الاسلامية.

وهناك فارق آخر بين كرد علي وزيدان وزميليهما المصريين المويلحي ومحمد فريد، نجده في موقفهم من الاستعمار الغربي. انتقد كرد علي المستعمر الغربي الذي عزز الاقليات من الجنسيات والطوائف في البلاد المحتلة عملا بمبدأ «فرق تسد»[1]. وآلمه أن يكون الشرق تحت وصاية الغربيين سياسياً واقتصادياً وعلمياً «يصرفون علينا كل ما يريدون من ضروب المعارف ويربحون بعقولهم منا أنواع الأرباح والمكاسب، ويستثمرون شرقنا بكل ما لديهم من ذرائع العلوم والفنون، ونحن معهم باهتون شاخصون شأن عبد مع سيده»[2]. وانتقد المستشرقين المتعصبين الذين يغمطون الشرق حقوقه[3]، والمحتلين البريطانيين الذين سلبوا المصريين السيادة الحقة في بلادهم[4]. وفي هذا كله كاد يكون موقفه من المستعمر الغربي شبيهاً بموقف المويلحي ومحمد فريد، لولا خلوه من نقمتهما العارمة على المحتل الأجنبي. فقد رأى كرد علي وزيدان الفوائد التي جنتها المستعمرات من الاحتلال البريطاني، أو وجود الأجانب فيها. وعلى نقيض محمد فريد أكد كرد علي أن الحركة التبشيرية كانت منطلق روح الاستشراق الخالصة، وقد جنت منها اللغة العربية وآدابها فوائد جمة[5]. وأشار كل من كرد علي وزيدان إلى التحسينات التي طرأت على الاقتصاد والادارة في مصر بعد أن أحتلها الانكليز[6]. بل بررا الاحتلال البريطاني: لقد ادعى الانكليز

---

(١) القديم والحديث، ٢٦١.

(٢) غرائب الغرب، ١: ١٥٦.

(٣) المرجع نفسه، ١: ١٥٦ و١٥٧.

(٤) المرجع نفسه، ١: ٣٧.

(٥) المرجع نفسه، ١: ٢٤٦ ـ ٢٤٨، ٢٥٠.

(٦) رحلة زيدان، ١٢١. غرائب الغرب، ١: ٣٦. راجع كذلك ما أورده كرد علي في مدح الاحتلال البريطاني والاشادة بالفوائد التي جنتها مصر خاصة أثناء حكم كرومر (١٨٨٣ ـ ١٩٠٧)، غرائب الغرب، ١: ٣٦. مذكرات كرد علي ٢: ٥٠٦ ـ ٥٠٧، ٦٠٩.

أنهم احتلوا مصر للمحافظة على قناة السويس وطريقهم إلى الهند، فبيّن كرد علي أن «من حافظ على سلامته ومادة حياته يعذر»[1]. فيما رأى زيدان أن أخلاق الانكليز السامية تخولهم حق السيادة وحكم البلاد الأخرى: «فالسطوة التي بلغت اليها الأمة الانكليزية في هذا العصر تتوقف على أخلاقهم أكثر مما على ذكائهم. إن الأخلاق التي ذكرنا أمثلة منها جعلت مليون انكليزي يحكمون نحو ٣٥٠ مليون نفس في القارات الخمس... إن الانكليز استطاعوا ذلك بأخلاقهم المتينة وأساسها الثابت والتعويل على الحقيقة. وإلا فبين الأمم الداخلة في سلطانهم شعوب لا يقلون عنهم ذكاء ويفوقونهم في كثير من المواهب العقلية. وإنما تنقصهم الأخلاق اللازمة للتغلب والاستقلال»[2]. وهذا يكاد يكون نقلاً حرفياً لما أورده غوستاف لبون عن علاقة الاستعمار الانكليزي بأخلاق الانكليز[3].

ولكن ليس رأي لبون المؤثر الوحيد في موقف زيدان وكرد علي. بل نعلله أيضاً بأنهما رأيا الفرق الشاسع بين حكم العثمانيين في وطنهما سورية وحكم البريطانيين في مصر، ولا سيما بعد أن مُنحت مصر شيئاً من الحرية الفكرية والسياسية في السنوات الأخيرة من عهد كرومر وأول حكم خلفه غورست (١٩٠٧ - ١٩١١)، وقد حسن كرومر الادارة والقضاء والأحوال الزراعية في مصر[4].

ولعل لاحساس زيدان وكرد علي القومي العربي علاقة أيضاً بموقفهما من الاستعمار البريطاني وقد بيّنا فضل الانكليز في مساعدة البلاد المحتلة على وعي قوميتها وتعلم لغتها[5]، إذ شاهدا دور المرسلين الانكليز والاميركيين في بعث

---

(١) غرائب الغرب، ١: ٣٦.

(٢) رحلة زيدان، ١٢١ - ١٢٢.

(٣) سر تطور الأمم، ٣٩.

(٤) أيد حزب الأمة أيضاً التعاون مع الانكليز حتى يعد المصريون تدريجياً لنيل الاستقلال. تأسس الحزب سنة ١٩٠٧، وكان أحمد لطفي السيد رئيس تحرير جريدته «الجريدة». راجع:
Ahmad, Intellectual Origins, pp. 69 ff. Zayid, «The Origins of the Liberal Constitutional Party», in Holt, Political and Social Change, pp. 338-339

(٥) رحلة زيدان، ١١٨. مذكرات كرد علي، ٣: ٨٧٧.

اللغة العربية وآدابها ونشرها في سورية ولبنان[1]، فيما اتهم محمد فريد الانكليز بأنهم يفعلون ذلك ليستقل السوريون عن الدولة العثمانية فتحتل انكلترة بلادهم[2].

ب ـ نظام الحكم والدولة

كان نظام الحكم وسلطة الحاكم من المشكلات الأساسية التي عني بها الرحالون المسلمون من الرعيل السابق. أما في هذه الحقبة فنلاحظ أن محمد فكري وأحمد زكي والمويلحي ومحمد فريد لم يصفوا أنظمة الحكم في أوروبا، وقد يكون السبب في ذلك شعورهم بأن مواطنيهم لم يبقوا بحاجة إلى التعريف بها. ولكن قد يكون لسكوت المويلحي عنها سبب آخر نستنتجه من مقارنتنا بينه وبين محمد فريد، مثلاً.

وصف محمد فريد المانيا وأبدى اعجابه بالشعب الألماني الذي تمسك بحق الأمة في محاسبة الامبراطور وتحديد سلطته[3]، وحين زار تركيا صوّر التحسينات الكثيرة التي طرأت عليها بعد إعلان الدستور[4]، وخطب محمد فريد ومقالاته كلها تطالب بالدستور والحكم النيابي لمصر[5]. وقد أكد أن «نظام الحكومة المطلقة لا يتفق مع مطالبنا الوطنية لأنه يضع نفسه فوق الأمة التي يحكمها» و «ان حق الامم في أن تحكم نفسها بنفسها حق طبيعي يستمد وجوده من الفطرة الانسانية» ونواب الأمة وحدهم هم القادرون على تقدير حاجات مواطنيهم ومطالبهم، ووضع القوانين الصالحة لهم، تلك التي توافق عاداتهم وأخلاقهم[6]. وواضح من هذه المطاليب كلها أن محمد فريد آمن بالنظم الغربية

---

(١) Antonius, The Arab Awakening, pp. 41-54

(٢) في تصريح له لـ «برلينر تاجبلات»، العلم، عدد ١٦٤، ١٧ نوفمبر ١٩١٠، ٤.

(٣) «الملوك الدستوريون»، العلم ١٨٧، ١٩ ديسمبر ١٩١٠، ٤.

(٤) «نظرة عامة في حالة البلاد الدستورية»، العلم ١٩٧، ٣٠ ديسمبر ١٩١٠، ٤.

(٥) راجع، مثلاً: «المطالبة بالحقوق»، اللواء ٢١٣٧، ١٨ سبتمبر ١٩٠٦، ١. «سكت دهراً ونطق كفراً»، اللواء ٢٦٣٨، ٥ مايو ١٩٠٨، ٣. «اجماع الأمة على طلب مجلس نيابي»، اللواء ٢٧٩٢، ٢ نوفمبر ١٩٠٨، ٤.

(٦) خطبته في المؤتمر الوطني في بروكسل، العلم ١٢٦، ٣٠ سبتمبر ١٩١٠، ٤.

القائمة على الانتخاب والتمثيل النيابي وسن الدساتير ومحاسبة الحكام، وقد ارتأى تطبيق هذه المبادىء في مصر كما تطبق في اوروبا تماماً. لم يكن كرهه للاحتلال الغربي ليعميه عن تطور الفكر السياسي في أوروبا وحسناته، إلا أنه أبى الاعتراف بأن هذه النظم العادلة خاصة بالغرب وأنها من ابتداعه، ولذلك حاول أن يبين أن الاسلام أمر بمثلها: «وضع الاسلام مبدأ من أجلّ المبادىء بالنسبة لعلاقة الملوك بشعوبهم، فجعل الحاكم مسؤولاً أمام أمته عن كل عمل يأتيه، جاء في الحديث الشريف: كلكم مسؤول عن رعيته»[1]. فأضحت المسؤولية «عن» الرعية مسؤولية «أمامها» إذ فسر محمد فريد الحديث الشريف ليلائم مبادىء الفكر السياسي الغربي، على غرار ما فعل رفاعة وخير الدين، ولكن بدافع عوامل مختلفة فيما نظن: كره محمد فريد الغرب فرفض الاعتراف بفضله في تطوير أنظمة الحكم، أما رفاعة وخير الدين فأعجبا بالغرب، وإن أولا الاسلام على ضوء مبادىء الغرب السياسية فليقرباها من أذهان معاصريهما كي لا يشعروا بأنها غريبة عنهم.

أما المويلحي فغض النظر عن النظم السياسية الغربية، إلا أنه رفضها كما رفض الجزء الأكبر من مظاهر المدنية الغربية. كتب في مقالة «الغضب» «إن الحاكم ينفع الجمعيّة بتشديد الآلام على مريضه حتى الموت، فهو يعزر ويسجن ويضرب وينفي ويقتل وليس في قلبه خردلة من الغضب، وإنما هو رفق منه بالجمعية، وليجعل الذين يضرون الجمعية بحياتهم ينفعونها بموتهم. وهذا معنى قوله تعالى: ولكم في الحياة قصاص يا أولي الألباب»[2]. فالمويلحي يدافع هنا عن الحاكم المستبد العادل مبيناً منافع حكمه، فكان موقفه من الحكم موقفاً تقليدياً خالصاً[3]. فنحس، أولاً، بأن وراء هذا القول رغبة في أن يظهر صلاح حكم تناقض أسسه الحكم «الديمقراطي» الغربي الذي لم تجن منه مصر سوى

---

(١) من خطبة له، العلم ٤١٦، ١٥ سبتمبر ١٩١١، ١.

(٢) مصباح الشرق، عدد ٢١، ٤.

(٣) أكد الشيخ محمد عبده أيضاً «انما ينهض بالشرق مستبد عادل». تاريخ الأستاذ الإمام، ٢: ٣٩٠ ـ ٣٩١. راجع كذلك «ماضي الأمة وحاضرها وعلاج عللها». المرجع نفسه، ٢: ٢٣١.

الوبال. ففيما ميز محمد فريد بين نظام الحكم في أوروبا وسياسة الأوروبيين في مستعمراتهم، رفض المويلحي هنا الأسس التي يستند إليها هذا النظام. وقد يكون في موقف المويلحي، بعد، دفاع غير مباشر عن عبد الحميد إذ اعتبر استبداده ضرورة تحتمها الأحوال السياسية ومجابهة الخطر الغربي. ولذلك انتقد المويلحي الثورة، مبيناً أنها تقضي على وحدة الوطن وأن مشعليها أنفسهم لا يستطيعون أن يهدئوا غضب الشعب الثائر ويتجنبوا عواقبه الوخيمة[1]. ولعله أراد بذلك أن يحذر جمعية تركيا الفتاة من مغبة الثورة على عبد الحميد إذ أحس بأن مثل هذه الثورة تطيح بالعرش العثماني وتمكن الغربيين من الدولة العثمانية، كما كانت ثورة عرابي السبب في احتلال مصر.

وعليه يتضح أن نظرة المويلحي التقليدية إلى سلطة الحاكم كانت بدافع كرهه للغرب. ولكن هذه النظرة اصطرعت في فكره السياسي وايمانه بنظم الغرب السياسية القائمة على حكم مقيد حر، ويتجلى ذلك حين هاجم ظلم الفراعنة واستبدادهم، فقال في هرمي الجيزة: «وما لهذين الهرمين من معنى اليوم غير أنهما قائمان على الدهر شاهدي عدل على سابق شقاء الأمة المصرية وما كانت تقاسيه من فظاعة الظلم والهوان، ومران الاسترقاق والاستعباد»[2]. وأضحى الحاكم في رأي المويلحي انساناً كبقية البشر، ووظيفة الحكم كسائر الوظائف، ولا بد أن يستحقها الحاكم، وأن يكون مسؤولاً عن أعماله تجاه الشعب، تماماً كما نجد في النظم السياسية الغربية: «كأنكم أيها الحكام صنف فوق أصناف الخلقة، لكم نصيب من العيش دون سائر الخلق، فلا تكونون إلا فوق ذهب العرش، أو فوق خشب النعش... وكان أولى بكم أن تكونوا كالناس في معايشهم، لكل إنسان آلة بينة من صناعة أو حرفة أو مهنة، يحسن بها التعيش والارتزاق، حتى إذا أنتم نزلتم عن تلك العروش دخلتم في بقية الاحياء من أفراد الجمعية تنفعون وتنتفعون»[3].

---

(١) مصباح الشرق، عدد ٢٣، ٤.
(٢) حديث عيسى، ٢٢٩. راجع كذلك ص ٤٧و ٢٤٠.
(٣) المرجع نفسه، ٤٩ ـ ٥٠.

وهنا يتضح الفارق الأساسي بين المويلحي والطهطاوي. لقد أعجب الطهطاوي بالنظم السياسية الغربية ولكنه لم يطالب إلا بتطبيق بعضها في الشرق إذ غلب الموقف التقليدي في فكره السياسي، (وإن كان من أسباب ذلك أوتقراطية الحكم في مصر). أما المويلحي فدفعه كرهه للغرب إلى التصريح برفض مبادئه ونظمه السياسية، إلا أنه تأثر بمفاهيم السياسة الغربية، ولو تأثراً غير واع، فرغب في أن يتبناها الشرق كاملة، وإن لم يعترف بأصلها الغربي.

أما زيدان وكرد علي فوصفا نظم الحكم الديمقراطي في أوروبا وصفاً مفصلاً، على غرار ما فعل الطهطاوي وخير الدين[1]. ولا ريب في أنهما لم يباليا بهذه التفاصيل إلا ليريا مواطنيهما الفرق الشاسع بين تطبيق النظم الديمقراطية في أوروبا وتطبيقها في البلاد العثمانية بعد اعلان الدستور واجراء الانتخابات. فقد قارن كرد علي بين مجلس النواب الفرنسي ومجلس النواب في الآستانة إذ زارهما سنة ١٩٠٩. وعلى نقيض ما ذهب إليه محمد فريد في وصفه تقدم تركيا بعد اعلان الدستور[2]، أكد كرد علي أن من حضر اجتماعات المجلس الفرنسي «يشهد ارتقاء الغرب ويدرك سر الشورى»[3]. أما المجلس العثماني «فصورة من صور العهد الحميدي إلا أنهم يدّعون الحرية»[4]. فلأن كرد علي ذاق ظلم الاتراك في العهدين الحميدي والاتحادي على السواء، أحس تماماً أن تبني مظاهر النظم السياسية وأسماءها لا يجدي ان أغفلت الأسس والمبادىء نفسها، وسنرى كيف ناط الاحوال السياسية بالأحوال الاجتماعية ليرينا أن الأولى لا تتغير ما لم تتغير الثانية.

---

(١) غرائب الغرب، ١: ١٠٩ ـ ١١٧، ٢١٧ ـ ٢٣٠، ٢٧١ ـ ٢٨٧، ٣١٣ ـ ٣١٩. رحلة زيدان، ٦ ـ ٨، ٩٦ ـ ٩٧. وقد خص زيدان أنظمة الحكم المختلفة بمقالات عدة نشرها في الهلال. راجع، مثلاً: «آجال الدول»، الهلال، ٢١ : ٤٥١. «الحكومة الدستورية وسائر أنواع الحكومة»، الهلال، ١٥ : ١٨. «الجمهورية وسائر ضروب الحكومة وأيها أفضل»، الهلال، ١٩ : ٧٧.

(٢) «نظرة في حالة البلاد الدستورية»، العلم ١٩٧، ٣٠ ديسمبر ١٩١٠، ٤.

(٣) غرائب الغرب، ١: ١٠٩.

(٤) المرجع نفسه، ١: ١٤٣ ـ ١٤٤.

وفي موقفه من النظم السياسية الغربية كان يفكر أبدا في تبنيها كاملة في الشرق، ولذلك بحث فيها على ضوء المشكلات الشرقية، وغرضه منها ما يحل هذه المشكلات. ففي وصفه مجالس النواب في أوروبا عرض مفصلاً لمشكلة اختلاف الأديان أو الأجناس أو اللغات التي لعبت دوراً في الحياة السياسية والادارية وصراع الاحزاب فيما بينها[1]. فنشعر بغايته من هذا كله، وهي أن يثبت للعثمانيين أن المشكلات التي يجابهونها واجهتها أوروبا أيضاً، ولا سيما سويسرا، وتوصلت إلى حلها بواسطة نظام ديمقراطي صحيح. وبما أن كرد علي طالب باللامركزية التي تمنح العرب حقوقهم، بيّن الفوائد الجمة التي جنتها سويسرا من اللامركزية الادارية[2].

وإن لم يخص زيدان العثمانيين بالذكر في تهجمه على الظلم، فإنه انتقد كل ملكية مطلقة، واعتبر الحكم الديمقراطي من مظاهر المدنية الحديثة، وأعلى أنواع الحكم[3]، ولذا ينبغي أن يقتبسه الشرقيون.

ولم يحاول زيدان وكرد علي أن يردا النظم البرلمانية الحديثة إلى أصول اسلامية أو عربية قديمة، ولم يضايقهما أن يكون ما يطالبان بتبنيه غربي الأصل والمنشأ. بل وضّح زيدان الفرق بين الشورى في المجتمعات القديمة والحكم الدستوري الحديث الذي هو «من ثمار هذه المدنية الغربية»، وأساسه «الاعتراف بحقوق العامة واشتراك الأمة في أعمال الحكومة»[4]. وأكد زيدان أن الحكومات الاسلامية ظلت «توحيدية» منذ عهد النبي وخلال حكم الخلفاء والسلاطين والأمراء كلهم، وان اعتمد بعض الحكام العقلاء «استشارة جماعة يختصونهم

(١) المرجع نفسه، ١: ٢٧١ ـ ٢٧٧.

(٢) المرجع نفسه، ١: ٢٧١ ـ ٢٧٣. ولكن بعد انهيار الدولة العثمانية اعترف كرد علي بأن الدول التي كانت قد خرجت عن سلطتها «مثل مصر واليونان ورومانيا وصربيا وبلغاريا قفزت إلى الترقي قفزة مدهشة منذ نجت من معوج سياستها»، ولو قدر لسورية أن تخرج عن حكم العثمانيين يوم خرجت مصر «لكانت الآن كسويسرا علماً ورقياً». المذكرات، ٢: ٥٢٦.

(٣) رحلة زيدان، ٢٧.

(٤) «آجال الدول»، مختارات زيدان، ٢: ٦٦ ـ ٦٧.

بمجالستهم» فإنهم لم يكونوا «مقيدين بما يسمعونه من آرائهم»[1].

وفارق آخر بين رحالي هذا الجيل ورحالي الجيل السابق، هو أن المسلمين منهم أيضاً وعوا علمانية النظام في البلاد الأوروبية التي زاروها، وذكروا أن الدين فيها مفصول عن الدولة[2]. ولكن حين طالب محمد فريد وكرد علي باقتباس هذه النظم السياسية في الشرق المسلم تجنبا تماماً المشكلات الشائكة التي ستنجم عن تبني نظم سياسية علمانية خالصة فيها ما يناقض الاسلام، فلم يعرضا قط لهذا الوجه منها، فكان اغفالهما اياه مظهراً من مظاهر الصراع في موقفهما من نظام الحكم والدولة. فكرد علي، مثلاً، أكد أن الأدباء والعلماء والسياسيين الغربيين عملوا على فصل السلطة المدنية عن الدينية، وان ذلك أفاد العلم والشعب والدولة من غير أن يضر الدين[3]، بل مدح صلاح الدين الأيوبي لأنه كان «أول العارفين بأن مزج الدين بالدنيا من أضر ما ينهك قوى الأمم»[4]. ولكن كرد علي أغفل تماماً أن يعرض للعلاقة بين الشريعة الاسلامية والحكم الصالح الذي رآه متمثلاً في النظام الديمقراطي العلماني، وبذلك تجاهل التناقض بين ايمانه بالاسلام والعلمانية على السواء.

أما أحمد زكي والمويلحي فعارضا بصراحة فصل الدين عن الدولة إذ بيّنا أن الحكومات الاسلامية القديمة والحديثة لم تفقد سلطتها واستقلالها إلا حين أهملت الدين وابتعدت عن تطبيق الشرع، وأكدا أنها ستقوى وتنهض إن عادت إلى أصول دينها الشريف[5]. فإن أتى الصراع في فكرهما هنا شبيهاً به في فكر الرحالين السابقين فلأنهما شعرا بأن التمسك بالاسلام يحافظ على الهوية في وجه

---

(١) «الحكومة الدستورية»، مختارات زيدان، ٢: ٧٦.

(٢) السفر إلى المؤتمر، ٢٩٨. الدنيا في باريس، ٢٢. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ٩٧، ١١٧. غرائب الغرب، ١: ٤٩، ١٩٩، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٨، ٢٢٣.

(٣) غرائب الغرب، ١: ٤٩، ١٩٩، ٢١٥ ـ ٢١٨، ٢٢٣.

(٤) القديم والحديث، ٣٠٥. من مقالة نشرها سنة ١٩٠٧.

(٥) السفر إلى المؤتمر، ٣٧١و٣٧٢. حديث عيسى، ٥٥ ـ ٥٨، ٩١ ـ ٩٢. وهذا ما ذهب إليه كل من الأفغاني والشيخ محمد عبده، ولعل أحمد زكي والمويلحي متأثران بهما. راجع، مثلاً: «ماضي الأمة وحاضرها وعلاج عللها»، تاريخ الأستاذ الامام، ٢: ٢٢٧ ـ ٢٣٦.

المحتل الغربي.

واختلاف نظرة الرحالين إلى الحاكم اقتضى أن تختلف نظرتهم إلى دور الشعب في الحكم وأهمية هذا الدور. ربط رفاعة وخير الدين تطور الوطن بوجود حاكم صالح، أما الرحالون اللاحقون فأكدوا دور الشعب في تطوير الوطن، بل في إيجاد الحكم الصالح نفسه، وهذه نتيجة طبيعية لتأثرهم بالفكر السياسي الغربي وتبنيهم نظمه الديمقراطية. فنحن نستنتج احساس محمد فكري بدور الشعب في تطوير الوطن حين بيّن أن البلاد التي رفضت حكوماتها الاشتراك في معرض باريس، تبرع تجارها وصناعها ومزارعوها بأموال مكنتهم من اقامة أحسن الأجنحة في المعرض[1]. وقد اشرك المويلحي الشعب المصري مع حكامه في مسؤولية ما آلت إليه مصر، إذ رمى الشعب «بطول التواني والتواكل وسوء التراضي والتخاذل فغفلوا عن ماضيهم، وذهلوا عن حاضرهم، ولم يكترثوا لمستقبلهم، وقعدت بهم هماتهم عن مشقة التكاليف التي كان يتباهى أسلافهم باحتمالها»[2]. أما الغربيون فـ «يهجرون الرقاد، ويواصلون السهاد، ويصرفون الحياة في الجد والعمل، ولا ينتهي بهم الأمل إلا إلى أمل، فليس على هممهم شيء بمحال»[3]. فنرى أن المويلحي أحس بما للشعب من دور أساسي في رقي الوطن أو تخلفه. وهذا ما شعر به محمد فريد أيضاً حين بيّن أن نشر التعليم الابتدائي بين جميع طبقات الشعب من أقوى الوسائل لترقية الأمة، وأقرب السبل لانالتها الحرية والاستقلال[4].

ولكن فيما أشرك المصريون كلاً من الحكومة والشعب في مسؤولية تطوير الوطن، أكد زيدان وكرد علي على أن الشعب هو العامل الأول في هذا التطوير، فبيّنا أن أنظمة الحكم مترتبة على واقع الأحوال الاجتماعية. وضح زيدان أن النظام الدستوري يبقى حبراً على ورق إن لم يكن أفراد الأمة مستعدين لهذا

---

(١) ارشاد الألبا، ٣٤٧ـ٣٥٢، ٣٥٣ـ٣٥٧.

(٢) حديث عيسى، ٢٥٢.

(٣) المرجع نفسه، الرحلة الثانية، ٢٦٠.

(٤) «كيفما أنتم يول عليكم»، العلم ٥، ١١ مارس ١٩١٠، ٤.

النظام[1]، بل «إنه يعود عليهم بالوبال»[2] لأن الشعب لا يستطيع أن يحافظ على النظام الديمقراطي والحرية والاستقلال إلا إذا بلغ مستوى اقتصادياً وعلمياً وثقافياً معيناً[3]. كذلك أكد كرد علي أن «أهل الغرب هم الذين قوموا معوج حكوماتهم، فهل ندرك جيلاً من الناس يقوّم اعوجاج حكومات الشرق»[4]؟ و«نهضة الغرب ما قامت لأول عهدها إلا بأيدي أبنائه، لا بأيدي حكوماته، وأبناؤه هم الذين أكرهوا ساداتهم وكبراءهم على السير في طريق سعادتهم، فأنشأ الأفراد الصالحون الحكومات الصالحة»[5]. فشتان ما بين هذا الموقف وموقف الطهطاوي وخير الدين. ولعل زيدان وكرد علي تأثرا هنا بآراء لبون وديمولان[6] وغيرهما من كتاب الغرب في هذه الحقبة، وسنبين ذلك حين نأتي إلى تعريفهما «الفرد الصالح» في الفصل الخاص بالصراع في الفكر الاجتماعي والأخلاقي.

إلا أننا نرى سبباً آخر لتأكيد زيدان وكرد علي دور الشعب في فرض الحكم الصالح أكثر مما فعل الرحالون المصريون. فحكام مصر الحقيقيون كانوا أغراباً، ومن الطبيعي أن يحمل المصري هؤلاء الحكام مسؤولية التخلف، فلا ينحى باللائمة على الشعب وحده. أما السوريان فشاهدا مهزلة الحكم الدستوري في الدولة العثمانية ولما يحكمها غريب، فثبت لديهما أن الحكم الديمقراطي الحقيقي مستحيل إن لم يستند إلى المبادىء التي أوجدته وكفلت نجاحه وبقاءه.

ج ـ الشريعة والقانون

من رحالينا الستة لم يلتفت غير المويلحي ومحمد فريد وكرد علي إلى مشكلة القانون الغربي والشريعة الاسلامية، ولا غرابة في أن يغفلها زيدان المسيحي.

---

(١) «الحكومة الدستورية»، مختارات زيدان، ٢: ٧٨.
(٢) «آجال الدول»، مختارات زيدان، ٢: ٦٧.
(٣) «علموهم وكفى»، الهلال ١٦ (١٩٠٧)، ٣٤ وما يليها.
(٤) غرائب الغرب، ١: ١٧٣ ـ ١٧٤.
(٥) مذكرات كرد علي، ١: ١٩٨.
(٦) راجع: سر تطور الأمم، ١٦، ٤٢ ـ ٤٣، ١٢٧ ـ ١٢٩، ١٤٠ ـ ١٤٤. وسر تقدم الانكليز السكسونيين، ٢٦٦ ـ ٢٦٨.

من الطبيعي أن يختلف مظهر الصراع في كتابة المويلحي ومحمد فريد عما لمسناه في أدب الطهطاوي وخير الدين، بعد أن طبقت المحاكم الأهلية والمختلطة في مصر قوانين لم تستمد من الشريعة، أو كان للشريعة فيها أثر ضئيل، فيما نفذت أحكام الشريعة في المحاكم الشرعية وحدها، وقد اقتصرت على قضايا الوقف والهبات والأحوال الشخصية كالزواج والطلاق والارث وما إليها[1].

اقتفى المويلحي أثر أسلافه في الايمان بأن الشرع «باق على الدهر ما بقي في العالم إنصاف وفي الأمم عدل، ولكن تطوّر الأزمان وتغير الأحوال يقتضيان قوانين جديدة»[2]. إلا أن القوانين الجديدة التي عملت بموجبها المحاكم الأهلية المصرية مستمدة من «قانون نابليون» وهذا القانون ليس منزلاً، ولا يحق للمسلم العمل به إذا أراد التمسك بالآية «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون». ومع أن مفتي «نظارة الحقانية» أقسم «بأن هذا القانون الفرنسي غير مخالف للشرع الاسلامي» فقد أثبت المويلحي أن بينهما فوارق عديدة، واستشهد الأحكام المتعلقة بالفسق واللواط وجرائم العرض وغيرها[3]. وإن بيّن محمد فريد أيضاً أن بين الأحوال الشخصية في القانون الفرنسي وفي أحكام الشريعة فوارق جوهرية، كأحكام النكاح والطلاق والارث وغيرها، ولم يوافق على تبني المسلمين قوانين فرنسا[4]، إلا أنه لم يتمسك بأحكام الشرع وحدها، بل رأى أن يسن نواب الشعب قوانين موافقة لعادات الأمة وأخلاقها[5]، فتكون هذه موضوعة على غرار القوانين الأوروبية، وليست منزلة، فضلاً عن استناد محمد فريد إلى النظريات العلمية الغربية القائلة بانبثاق القانون من روح الشعب.

---

(١) في تفاصيل ذلك راجع: J.M.D. Anderson, «Law Reform in Egypt», in Holt, Political and Social Change, pp. 219-220

وفيما يتعلق باصلاح القوانين والقضاء في مصر، المرجع نفسه، ٢٠٩ ـ ٢٣٠.

(٢) حديث عيسى، ٢٤.

(٣) المرجع نفسه، ٢٦.

(٤) من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠١، ٧٣، ٧٥ ـ ٧٦.

(٥) العلم، عدد ١٢٦، ٤.

ففي موقفه من القانون والشريعة يتضح مدى تأثره بالفكر الغربي واختلافه عن الطهطاوي والمويلحي، على ما بينهما من تباين.

لذلك لم يتهجم محمد فريد على القانون الغربي تهجم المويلحي عليه. فمن الشواهد التي اختارها المويلحي ليثبت الفرق بين أحكام الشريعة والقانون الغربي نحس برغبته في أن يبين أن في القانون الغربي ما ينافي الشرف والأخلاق.

لقد آلمه أن يحل القانون الغربي محل الشريعة الاسلامية في محاكم مصر الأهلية، وهو تلميذ محمد عبده في ايمانه بأن الشريعة السمحاء قابلة للتطوير واستيعاب كل ما يحتاج إليه العصر الحديث من قوانين، ولكن فساد الفقهاء وجهلهم وعجزهم عن فهم روح الدين حتى يطوروا شرائعه «كان سبباً في تهمة الشرع الشريف بخلل الحكم ووهن العقد وقلة الغناء فيه لانصاف الناس في معايشهم ومرافقهم على حسب ما تتجدد به حالات الزمن... ومن هنا تولدت الحاجة إلى إنشاء المحاكم الأهلية بجانب المحاكم الشرعية»[1]. ففي وجه الحضارة الغربية التي غزت مصر بقوانينها أيضاً أراد المويلحي أن يثبت أن التقصير عن مواكبة العصر ليس في الشريعة الخالدة، بل في من أوكل إليه أمرها. وعلماء الدين الذين كان الطهطاوي وخير الدين قد اقترحا أن يستشيرهم الحاكم ويستعين بهم في سن القوانين، هؤلاء العلماء تهجم عليهم المويلحي تهجماً عنيفاً، مبيناً تواطؤهم مع حكام مصر على تأويل الشرائع حسب ما يلائم «أهواءهم» «فأولوها لكم لانحصار الأرزاق في أيديكم... فالوزر عليكم وعليهم، ولكنه عليكم أعظم»[2]. وفي صفحات عديدة من «حديث عيسى بن هشام» سخر المويلحي من رجال الدين، فبيّن نفاقهم حين يدّعون أن الشركات المساهمة وشركات التأمين «بدعة من البدع» فيما يتكالبون هم على المال

---

(١) حديث عيسى، ٢٤ ـ ٢٥.

(٢) المرجع نفسه، ٤٧. ولا نشك في أن المويلحي يشير هنا إلى الدور الذي لعبه علماء الدين في توطيد نفوذ محمد علي وحكمه. راجع، مثلاً: الرافعي، عصر محمد علي، ١٧ ـ ١٩.

ويصرفون جهودهم في التجارة واقتناء الأملاك[١]. كذلك فضح كذبهم وخداعهم[٢] وجهلهم[٣]: فهم يرفضون الحقائق التي تتضمنها علوم التاريخ والجغرافية والرياضيات والطب، ويؤمنون بالشعوذة والسحر والمعتقدات الخرافية[٤]. ويسخر المويلحي سخرية شديدة من مؤلفاتهم العقيمة[٥]. وقد وجّه كرد علي هذه التهم عينها إلى رجال الدين، فسماهم «أعداء الاصلاح»[٦] و«حملة أهواء لا حملة شريعة» و«آلة في أيدي الحكام الظالمين» و«جعاب لغو وحشو»[٧]، وبيّن الفرق الشاسع بين شيوخ الاسلام والقسس الأوروبيين الضليعين بالعلم[٨]. ولا ريب في أن المويلحي وكرد علي متأثران بموقف محمد عبده والشيخ طاهر الجزائري اللذين هاجما جهل علماء الأزهر وتمسكهم بالخرافات السخيفة[٩]. وهذا النقد الموجه إلى علماء الدين مرتبط بنظرة المصلحين المسلمين إلى ضرورة تطوير الشريعة، واحساسهم بأن علماء الأزهر في عصرهم عاجزون عن ذلك ما داموا على هذه الحال من الجهل والتأخر.

وإن بيّن المويلحي فساد المحاكم الشرعية[١٠] والمحاكم الأهلية على السواء[١١]، فقد طوّر أحداث القصة في «حديث عيسى بن هشام» تطويراً يثبت أن

---

(١) حديث عيسى، الطبعة الثالثة، ٢١٢ ـ ٢١٥.
(٢) حديث عيسى، ٦٩.
(٣) المرجع نفسه، ١٠٨.
(٤) المرجع نفسه، ٥٩ ـ ٦٦.
(٥) حديث عيسى، الطبعة الثالثة، ٢٢٠.
(٦) القديم والحديث، ٥٤ ـ ٦٠.
(٧) المرجع نفسه، ٥٩.
(٨) غرائب الغرب، ١: ١٩٧ ـ ٢٠٠، ٢٤١ ـ ٢٤٣، ٢٤٥ ـ ٢٤٨، ٢٥٠.
(٩) لذلك أصلح محمد عبده برامج الأزهر وأدخل عليها علوماً جديدة. راجع مقالاته في تاريخ الأستاذ الامام، ٢: ٥٤١ ـ ٥٥١. وآراء الشيخ طاهر الجزائري في: كرد علي، كنوز الأجداد، ١٧. وقد كان الشيخ طاهر أستاذ محمد كرد علي.
(١٠) حديث عيسى، ٦٨، ٧٠ ـ ٧٤، ٧٥ ـ ٨٥ حيث يرسم صورة مسخية رائعة لما في المحاكم الشرعية من قذارة وفوضى ورشوة وتحشيش. و٨٦ ـ ٩٥ يصف التسويف والتلكؤ في إصدار الحكم.
(١١) حديث عيسى، ١٤ ـ ١٧، ٢٠ ـ ٢١، ٢٣، ٢٧ ـ ٣٠.

العدالة التي تدعي المحاكم الأهلية تحقيقها بتطبيق القانون الغربي، ليست سوى وهم كاذب: فقد زجّ الباشا البريء في السجن، ولم يستمع إليه عضو النيابة أوالقاضي، ولم يتمكن الباشا من اثبات براءته[1]، ولم يغير هذا القانون ما في المجتمع من ظلم واستبداد وتعد على الغير[2]، بل ان نظام القضاء الغربي قد جعل الناس في حاجة إلى المحامين، مما فتح باب الاستغلال والاستثمار على مصراعيه[3].

ونستشف غرضاً آخر رمى اليه المويلحي من خلال وصفه المحاكم المختلطة في مصر. ادعى القانون الغربي تساوي الناس ازاءه، وهذا من أهم ما فتن الشرقيين فيه، مع أن ذلك «عين ما يأمر به الشرع الشريف»[4] كما بيّن الطهطاوي وخير الدين من قبل. ولكن في وصف المويلحي المحاكم المختلطة وقضاتها الأجانب أثبت أن هذه المساواة ازاء القانون ادعاء كاذب أيضاً، فالأجنبي يبرأ دائماً، ولو كان مجرماً، والمصري يسلب حقوقه وأمواله، ولو كان بريئاً: «ولما كان الأجانب هم أحق وأولى بالغنى لسعيهم وجدهم، وكان المصريون أخلق بالفقر وأجدر لاهمالهم وتوانيهم، كان معظم القضايا التي تحكم فيها هذه المحاكم لا بد أن تنتهي بسلخ المصري من ماله وعقاره»[5].

أعجب الرحالون من الرعيل الأول بعدالة المحاكم والقوانين في الغرب، وحاولوا أن يبينوا أوجه الشبه بينها وبين الشريعة، وان تطوير الشريعة كفيل بتحقيق ما في القوانين الغربية من عدالة ومساواة في مختلف ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية. أما المويلحي ومحمد فريد فأكدا الفرق بين الشريعة والقانون الغربي، وبيّن المويلحي أن القانون أقل محافظة على العرض والأخلاق، وان نظم القوانين الغربية تفتح للرشوة والاستغلال والاستثمار أبواباً

---

(١) المرجع نفسه، ٢٧ ـ ٣٠.
(٢) المرجع نفسه، ٦ ـ ١١، ١٣ ـ ١٤، ١٧، ٢٠ ـ ٢٣، ٣٤.
(٣) المرجع نفسه، ٢٠ ـ ٢١.
(٤) المرجع نفسه، ٣٧.
(٥) المرجع نفسه، ٢٦. راجع كذلك ص ٢٧.

يسدها تطبيق الشريعة تطبيقاً صحيحاً. أما العدل والمساواة والانصاف فلا يضمنها القانون الغربي أكثر من الشريعة الاسلامية إن كان الساهرون على العدالة فاسدين. فنستنتج من ذلك رغبة المويلحي بأن يبين حمق المصريين في استغنائهم عن الشريعة، وايمانه بضرورة نبذ القانون الغربي الغريب عنهم وعن تراثهم، إذ يفقدهم هويتهم من غير أن يكونوا قد ربحوا منه ما يبرر هذا الفقد. ومن الطبيعي أن يحس المصري بأن الشريعة الاسلامية وهويته مهددتان بالزوال ما دام الحاكم في وطنه بريطانياً مسيحياً.

وهنا يتضح الفرق بين الصراع في موقف المصري وموقف السوري من القانون الغربي. فالمسلم في الولايات المتحدة العثمانية لم يشعر بأن اقتباس القوانين الغربية يهدّد الشريعة بالزوال، لأن الدولة إسلامية، ولو أن «الخليفة» العثماني وموظفيه لم يبالوا بتطبيق ما أوصى به الشرع، وقد اصطنعوا علماء الدين ليؤولوا أحكامه حتى تخدم مصالحهم السياسية والاقتصادية[1]. ولذلك لم يجد كرد علي فارقاً بين الشريعة المنزلة والقانون الموضوع، ولم ير ضيراً من اقتباس القوانين الغربية إن كانت تكفل التطور والرقي. وهذا ما يستشف من قوله: «إن القوانين الوضعية ارتقت ولكن عند غيرنا من أهل الغرب، والقوانين السماوية أعرضنا عنها، إلا قليلاً، فلم نحسن تقليد المقننين المحدثين، ولا احتفظنا بتراث الأقدمين»[2]. صحيح أنه لم ير تقصيراً في الشريعة إذ آمن بامكانية تطويرها حتى تلبي حاجات العصر، ولكن القانون الغربي لم يكن، في نظره، بأقل قيمة وفائدة في تأمين الحق والعدل والخير والانصاف. وهذا النقص الذي نجده في المسؤولين عن تطبيق الشريعة وتطويرها، قد يكون أيضاً في المكلفين بتنفيذ القانون الغربي، ولكنه ليس في القانون نفسه كما أنه ليس في الشريعة: «لأن سياسة المنافع والمصالح قد تخالف ناموس الحق والعمل الصالح، ولأن نظام بقاء الأنسب لا قلب له، والتنازع في جهاد الحياة كثيراً ما يدعو الانسان إلى

---

(١) مذكرات كرد علي، ١: ١٦٤.

(٢) القديم والحديث، ٢٧٢. وقد كتبت المقالة سنة ١٩١١.

ركوب ما تحظره الشرائع الوضعية والسماوية، ولا سيما في هذه العصور التي يفصل فيها كل عمل على قالب الماديات»[1].

ومن ذلك يتضح أن الاحتلال البريطاني لمصر رجح كفة الموروث في الصراع الفكري والحضاري في موقف المويلحي من الشريعة والقانون، فكان أكثر محافظة من الرحالة السوري الذي عاش في ظل دولة اسلامية لم تهدد قوانينها تراثه وهويته المفارقة. وقد كان هذا السوري أكثر تأثراً بالفكر الغربي من الطهطاوي وخير الدين، إذ خالفهما في أنه لم يرفض اقتباس القوانين الموضوعة، ولو أنه آمن أيضاً بامكانية تطوير الشريعة.

---

(١) غرائب الغرب، ١: ٤٩.

٣ - الصراع في الفكر الاقتصادي

أ - التطور الاقتصادي

اتفق رحالونا جميعاً على اظهار التطور الاقتصادي الذي أدركته أوروبا، إن في الصناعة[1] والتجارة[2] والزراعة[3] وسبل المواصلات[4]، أو في ما توصل إليه الغربيون من اكتشافات واختراعات[5]. وقد أحس محمد فكري وأحمد زكي وزيدان وكرد علي بأن للنظم الاقتصادية الغربية يداً طولى في هذا التقدم، فأشادوا بالمصارف وبنظام البورصة والشركات والمنافسة الحرة[6]. ولا ريب في أن غايتهم كانت استنهاض همم الشرقيين، وقد آلمهم تخلف الشرق الاقتصادي[7]،

(١) ارشاد الألبا، ٣٠٠ - ٣٠١، ٣٢٢ - ٣٤٤، ٣٤٧ - ٣٧٥، ٥٢١، ٧٥٢ - ٧٥٤. السفر إلى المؤتمر، ١٤١ - ١٤٣، ١٤٧ - ١٤٨، ١٦٠ - ١٦٥، ٢٣٥ - ٢٣٧. حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٣٠٣ - ٣٠٤. «محمد فريد في برلين»، العلم ١٦٥ (١٨ نوفمبر ١٩١٠)، ٤. رحلة زيدان، ٨ - ١٢. غرائب الغرب، ١: ١٦٢.

(٢) ارشاد الألبا، ٤٨٣ - ٤٨٥. السفر إلى المؤتمر، ٨٢ - ٩٤. رحلة زيدان، ٨ - ١٢. غرائب الغرب، ١: ١٢٧ - ١٢٩، ١٣٠ - ١٣٥.

(٣) ارشاد الألبا، ٤٠٠، ٥٢٠. الدنيا في باريس، ١٦٥ - ١٦٦، ١٧٦ - ١٧٧، ١٨٠ - ١٨٢، ٢١٢ - ٢١٩، ٢٤٣ - ٢٥١. رحلة زيدان، ٨ - ١٢. غرائب الغرب، ١: ١٦٢.

(٤) السفر إلى المؤتمر، ٩٠ - ١٠٠، ١٦٨ - ١٧٥، ١٧٧ - ١٧٨. رحلة زيدان، ١٠٣.

(٥) ارشاد الألبا، ٣٧٩ - ٣٩١. الدنيا في باريس، ١٣٠ - ١٤٢، ١٤٤ - ١٤٦، ١٤٧ - ١٥٠. حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٣٠١. رحلة زيدان، ١٠٣. غرائب الغرب، ١: ٩٣.

(٦) ارشاد الألبا، ٥٨، ٩٦، ٤٧٠ - ٤٧٢، ٥٢٠. السفر إلى المؤتمر، ٨٤ - ٨٥، ٩٤، ٩٨، ١٠٠ - ١٠٢. الدنيا في باريس، ٤٨. زيدان «الاجتماعية والاشتراكية»، مختارات زيدان، ٢: ١٠٣، غرائب الغرب، ١: ١٢٧.

(٧) ارشاد الألبا، ٤٠٠. السفر إلى المؤتمر، ٤٥، ١٨٥. الدنيا في باريس، ١٦٩، ١٩٩. غرائب الغرب، ١: ١٧٧.

وأن تكون الزراعة والتجارة والصناعة الشرقية في أيدي الأوروبيين[1]. ولكن رحالي هذا الجيل وعوا دور الشعب في تطوير الأمة، كما أسلفنا، ولذلك لم يحملوا الأجنبي وحده مسؤولية التخلف الاقتصادي في الشرق، بل بيّنوا أن سببه أيضاً تقاعس الشرقيين واستسلامهم للقضاء والقدر، وقد أكد رحالونا الفرق الشاسع في هذا المضمار بين الشرقي والغربي الذي تميز بجده وكده ونشاطه ودأبه على العمل، فكانت هذه الصفات من أهم العوامل التي سببت تقدم الغرب الاقتصادي وتطوره وثروته[2]. ورأى زيدان وكرد علي، فوق ذلك، أن الأوروبي تقدم لأنه اعتاد الاستقلال في العمل والاتكال على الذات، فيما تعود الشرقي الاتكال على الحكومة وانتظار توظيفها، فاستولى الأجانب على تجارة الشرق وصناعته[3].

وازاء هذه المقارنة بين أحوال الشرق والغرب الاقتصادية، ثم بين صفات الشرقيين والغربيين التي لعبت الدور الأساسي في هذه الأحوال، نلاحظ أن الصراع اتخذ مظاهر مختلفة باختلاف الرحالين.

من جهة استمر النهج التوفيقي الذي لمسناه في فكر الطهطاوي وخير الدين. أعجب محمد فكري وأحمد زكي كل الاعجاب بالتطور الاقتصادي الغربي، واعتبر محمد فكري الرقي الاقتصادي والتقني برهاناً على رقي أوروبا الحضاري[4]، فنشعر بأن الرحالتين تمنيا أن يقتفي الشرقي أثر أوروبا في هذا المضمار. وعلى غرار ما فعل الطهطاوي وخير الدين بيّن محمد فكري وأحمد زكي أن نظم الاقتصاد الغربي ليست بغريبة عن الاسلام، وفسرا الدين على

---

(١) السفر إلى المؤتمر، ١٢٢. حديث عيسى، ٤١، ١٨٨. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ١٣٢، ١٤٣، ١٤٧، ١٥١ - ١٥٥، ١٦٨ - ١٧٢. غرائب الغرب، ١: ١٧٧.

(٢) ارشاد الألبا، ٦٩. السفر إلى المؤتمر، ١٣٤ - ١٣٨. حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٢٦٢. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠١، ٤٧. رحلة زيدان، ٢٨. غرائب الغرب، ١: ١٤٢، ٢٣٦ - ٢٣٧، ٣٣٤.

(٣) «الأخلاق الراقية حاجتنا الكبرى»، مختارات زيدان، ١: ٢٣. غرائب الغرب، ١: ٣٣٣ - ٣٣٧.

(٤) ارشاد الألبا، ٣٧١.

ضوئها ليجدا فيه أسس الاقتصاد الحديث. فأثبت أحمد زكي أن الدين يشجع التجارة[1]، ورأى محمد فكري أنه أوصى بانشاء الشركات في قوله تعالى «تعاونوا على البر والتقوى»[2]. وبذلك شعرا أن اقتباس نظم الاقتصاد الغربي يمكن الشرق من التطور والرقي من غير أن يفقده هويته، بل إن الحفاظ على الهوية والعمل بما أوصى به الدين يقتضي أن يتبنى الشرق هذه النظم التي بيّن محمد فكري وأحمد زكي أصولها الدينية.

ولكن الصراع اتخذ في فكر أحمد زكي مظهراً آخر أيضاً. لئن آلمه تخلف الشرق الاقتصادي ازاء تطور الغرب، أراد أن يجد ما يعزيه عن هذا التخلف ويقلل من قيمة المنجزات الغربية في هذا المضمار. فنحن نلحظ أنه كثيراً ما تذكر جمال الطبيعة المصرية وهو يزور أقطار أوروبا[3]، ليؤكد أن «كنوز الطبيعة أجود وأصدق من سراب البنك الكاذب»[4]. وقارن بين جمال الطبيعة البرية وثقل الأجواء في المدن «بضجتها وحركتها»[5]. وكأنه أثبت بذلك أن أوروبا لم تجن من غناها سوى سعادة كاذبة، بل غنى وهمي فانٍ، أما السعادة والثروة الحقيقية الباقية ففي الطبيعة الجميلة النقية الهادئة التي كان لمصر منها قسط وفير. فلا داعي، إذاً، للاعجاب بتطور الغرب الاقتصادي ومحاولة اللحاق بركبه، إذ يغنم الشرق من ذلك ما هو تافه وزائل بديل ما يملك من ثروة أصيلة خالدة. فنرى أن أحمد زكي خرج من المسألة الاقتصادية ليعود إلى راحة الحلم الرضية المشرقية، وقد وجد في الرومنطية الغربية ما يؤيد هذا الاتجاه، ويشعره بأن الغرب نفسه وعى ما في تطوره الاقتصادي من نقص.

وهذا الموقف عينه يطالعنا من كتابة المويلحي. فقد بيّن، أولاً، أن الازدهار الاقتصادي والغنى المادي في مجتمعات الغرب الصناعية ليسا سوى

---

(١) «صفحة من تاريخ التجارة المصرية»، المقتطف ٥١ (١٩١٧)، ٢٢٠.
(٢) ارشاد الألبا، ٥٨، ٩٦.
(٣) السفر إلى المؤتمر، ٥٥، ١٥٦، ٣٣٧، ٣٦١.
(٤) الدنيا في باريس، ١٨٥.
(٥) السفر إلى المؤتمر، ١٥٦.

طلاء خارجي يخفي وراءه شقاء وبؤساً لا وجود لهما في الشـرق. فعمال المناجم، مثلاً، يقضون حياتهم في جوف الأرض لاستخراج «ذلـك الفحم الأسود، الذي هو اليوم الخبز الثاني للانسان في عالم المدنية، منه نعيمها ورفاهتها، وبه بأسها وقوتها. تباً للانسان. فما أعق عمله وأقبح صنعه. يهوي بالملايين من العمال إلى أسفل طبقات الأرض، فيخربون باطنها، ليستخرجوا منه ما يخربون به ظاهرها؛ وتعساً له! يزعم أنه يعمل لسعادة الحياة وراحة العيش، وهو يقضي عمره في الشقاء والبلاء حتى يأتيه حمامه، فيخرج من الدنيا باكياً كما دخلها باكياً، بعد أن قضى فيها لحظة العمر على حال تفضلها حالة الحيوانات والحشرات»[1].

والمويلحي يرى أن هذه المدنية الصناعية تحمل في طياتها بذور فنائها، فمن المعادن التي هي أساس الصناعة تتخذ أيضاً الأسلحة التي تدمرها[2]، والحروب لا تشن إلا لأسباب اقتصادية.

وأكد المويلحي، بعد ذلك، أن مظاهر هذه الحضارة الصناعيـة فانية حتى إن لم تدمرها الحروب: «كلما ترقت أمة من الأمم في معارج المدنية، شيدت لها أثراً يفوق سواها من بديع الصنعة، يقوم لها شاهداً بين الورى على ما بلغته من السمو والقدر في زمنها، ثم لا يلبث أن يمحوه الدهر من صحيفته، ليقوم مقامه آخر لينتهي إلى مثل نهايته»[3]. فلا قيمة، إذاً، للأبراج والجسور والمصانع والمتاجر وسبل المواصلات، ولا يضير الشرق أن يخلو منها، ما دامت زائلة. فنستنتج من هذه الآراء كلها رغبة المويلحي بأن يثبت لمواطنيه عقم المدنية الصناعية، فلا يأسفوا لتخلفهم في هذا المضمار. فالأمر الوحيد الذي ينبغي السعي إلى اقتنائه، لأنه خالد، هو الذكر الحسن[4]. وهذا يدركه المرء بانتهاج السبيل القويم الذي رسمه له الأخلاق والدين؛ فالدين جوهر ثابت، ولذلك يخلد

---

(١) حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٣٠٥.
(٢) المرجع نفسه، ٣٠٤.
(٣) المرجع نفسه، ٣٠٨.
(٤) المرجع نفسه، ٣١٢.

ذكر من يعمل بتعاليمه، فيما تبين أن منجزات الحضارة المادية أعراض متحولة وزائلة. فما على الشرق إلا التمسك بدينه ليغنم ما يستحق الغنم.

أما محمد فريد وزيدان وكرد علي فكانوا أكثر رحالينا واقعية وتحرراً في موقفهم من منجزات الغرب الاقتصادية: فقد رأوا أن الازدهار الاقتصادي ضروري لنمو الشرق، وعلى الشرقيين أن يقتبسوا سبل هذا الازدهار من الغرب[1]. ولم يحاول هؤلاء الرحالون أن يرجعوا مبادىء الاقتصاد الغربي ونظمه إلى أصول في الاسلام، بل أدركوا تماماً أنها من مستحدثات المجتمع الصناعي. ولكن تجلى الصراع في فكر كرد علي حين حاول الدفاع عن حاجة الشرق إلى الغرب فبرره بأن الشرق ليس فريداً في هذا المضمار، فالغرب نفسه كان متخلفاً في الماضي حين كان الشرق متطوراً، وقد احتاج الغرب إلى الشرق وأخذ عنه قديماً؛ فـ «لا عار في أخذنا عن الغرب، فقد سبق له أن أخذ عنا كثيراً»[2]. وفي هذا القول ما يستنهض همم الشرقيين ويعزيهم عن تخلفهم في آن واحد.

ولكننا سنجد فارقاً بين محمد فريد ومعاصريه السوري واللبناني حين تناولوا الوسائل المؤدية إلى الازدهار الاقتصادي.

ب ـ طبقات المجتمع وسبل الازدهار الاقتصادي

باستثناء الشدياق لم يلتفت الرحالون من الرعيل السابق إلى التفاوت الطبقي في أوروبا، وقد أظهرنا سبب ذلك. أما رحالو هذا الجيل فشعروا جميعاً بأن في أوروبا فقراء على الرغم من الازدهار الاقتصادي، وان بين طبقات المجتمع تفاوتاً[3]، مع أن الأوروبيين لا يميزون بين الفقير والغني في الحقوق

---

(١) نستنتج ذلك من كلام محمد فريد على دور النقابات في أوروبا في خطبته في الجمعية العمومية، العلم ٤٩٨، ٢٢ مارس ١٩١٢، ٤. رحلة زيدان، ٢١، ٣٠ ـ ٣١. غرائب الغرب، ١: ١٣٠، ١٥٩ ـ ١٧١.

(٢) مذكرات كرد علي، ٣: ٩٢٥.

(٣) السفر إلى المؤتمر، ١١، ١٣٨، ٣٠٤ ـ ٣٠٥. حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٢٥٧، ٢٧٦، ٣٠٤ ـ ٣٠٦. رحلة زيدان، ١٠٨ ـ ١٠٩. غرائب الغرب، ١: ٩٩.

والفرص[1]. ولكن محمد فكري ومحمد فريد بيّنا أن العدالة الاجتماعية متوفرة في الأقطار الأوروبية التي زاراها إذ ينشىء الأغنياء أو الحكومات الملاجىء والمآوي والمستشفيات المجانية والمياتم[2]، فيما تدافع النقابات عن حقوق العمال والفلاحين[3]، أو يشرك بعض أرباب العمل العمال والموظفين في رؤوس الأموال والأرباح[4]، أو يبنون لهم مساكن شعبية يسكنونها لقاء ايجار ضئيل[5].

ولكن تجلى الصراع في موقف رحالينا من الفوارق الطبقية حين غض محمد فكري النظر تماماً عن الاشارة إلى الفقراء في مصر، فلعله أحس بالفارق الشاسع بين الفقير الأوروبي والفقير المصري، ورأى المصري محروماً من المساعدات والحقوق المتوفرة للطبقات الشعبية في الغرب، فتجنب المقارنة لما يترتب عليها من نتائج شائكة؛ ولكنه وصف مظاهر العدالة الاجتماعية عند الأوروبيين ليحث مواطنيه على اقتفاء أثرهم.

أما أحمد زكي فوصف شقاء الفرنسيين العاطلين عن العمل وحمد «الله على حالة بلادنا وأهلها»[6] كأن الفلاح المصري أسعد حظاً من الفقير الفرنسي. ولعل أحمد زكي قد وجد في أحوال هذا الفقير ما يعزيه عن تخلف الشرق الاقتصادي، وتعامى عن نتائج هذا التخلف إذ عانى فقراء الشرق حرماناً وعدماً شديدين. ثم إن أحمد زكي اتخذ موقفاً تقليدياً من التفاوت الطبقي حين أكد أنه «سنة الله في خلقه»[7] وانتقد أن يرفض بعض الفرنسيين الفوارق الطبقية وأن يثوروا عليها[8]. فنحس بأنه أراد أن يدافع دفاعاً غير مباشر عن الأحوال

---

(١) الدنيا في باريس، ٢٠. رحلة زيدان، ٢٠، ١١١.

(٢) ارشاد الألبا، ١١٨ ـ ١١٩، ٤٢٤ ـ ٤٢٥، ٤٤٧، ٧٢٥ ـ ٧٢٦. محمد فريد، «أسبوعان في ضواحي ستوكهولم»، العلم ٦٨٦، ٣ نوفمبر ١٩١٢، ١.

(٣) محمد فريد، خطبته في الجمعية العمومية، العلم ٤٩٨، ٢٢ مارس ١٩١٢، ٤.

(٤) ارشاد الألبا، ٢٩٥ ـ ٢٩٧.

(٥) المرجع نفسه، ٤٣٣ ـ ٤٣٤.

(٦) السفر إلى المؤتمر، ٣٠٥.

(٧) الدنيا في باريس، ١٨٧ ـ ١٨٨.

(٨) السفر إلى المؤتمر، ٣٢٩.

الاقتصادية والاجتماعية في مصر، مطمئناً إلى أن محاولة تغييرها لا تجدي.

أو لعل لسكوت محمد فكري وأحمد زكي عن عدم المصريين سبباً آخر، هو علاقتهما بالقصر، ووظيفتهما، فتجنبا الخوض في بحث لن تحمد عُقباه.

أما المويلحي ومحمد فريد فأظهرا التفرقة الطبقية في مصر أيضاً، ولكنهما عزواها إلى استغلال الأجنبي للوطن. فالمويلحي لم ينتقد الاقطاعية المصرية لاستغلالها الفلاح، ولم يتهم الأغنياء المصريين باستغلال الشعب الفقير، بل أنحى باللائمة كلها على الأجنبي في مصر، سواء كان من الأرستقراطية التركية التي ترفض دفع ما يتوجب عليها لخدمها ولأصحاب الحرف والصناعات والتجار[1]، أم كان من الأوروبيين الذين نهبوا خيرات مصر وحرموا المصري رزقه[2]. ولكننا نحس أن المويلحي أراد انتقاد هذا الأجنبي أكثر مما أراد الدفاع عن الفقير المستثمَر، أياً كان مستثمِره، ولولا ذلك لما جعل صاحب حمار فقير يحتال على الباشا ويبتز أمواله في «حديث عيسى بن هشام»[3]. وهذا موقف طبيعي بالنسبة إلى برجوازي وطني عاش في حقبة تاريخية كان وطنه يعاني فيها مآسي الاحتلال الأجنبي، ولم يعش، بعد، مآسي المجتمع الصناعي.

ولذلك نشعر بأن المويلحي أراد أن يبين أن الاستغلال الطبقي والفقر المدقع مقترنان بالنظام الاقتصادي الغربي، فوجد في ذلك وسيلة أخرى لاثارة مواطنيه ضد هذا النظام، ولا سيما اصحابه. فوصف المويلحي ما في مجتمع الغرب الصناعي من استغلال وتفاوت طبقي: فعمال المناجم معرضون لأمراض مختلفة، ولا ينالون سوى أجور ضئيلة مقابل كدهم ومخاطرتهم بأرواحهم، أما ثمرة جهودهم فيجنيها «أرباب الشركات والامتيازات، فينفقونها على شهواتهم، أو يدخرونها في صناديقهم» وهم، فوق ذلك، يجبرون العامل على انفاق أجره الطفيف في دفع ايجار البيت الذي تبنيه له الشركة، وفي شراء طعامه من مخازن

---

(١) حديث عيسى، ٥٥ - ٥٧، ٨٩ - ٩٤. وفي الطبعات الثلاث الأولى من «حديث عيسى بن هشام» فصل خاص بـ «الأمراء وأولاد الأمراء» الأتراك، حذف من الطبعات اللاحقة.

(٢) حديث عيسى، ٤٨، ١٨٩.

(٣) المرجع نفسه، ١٣.

الشركة[1]. وهذا يناقض تماماً ما ذهب إليه محمد فكري، مما يثبت دوافع المويلحي السياسية. ويصف المويلحي الفرق الشاسع بين أغنياء أوروبا الذين يقتنون التحف الرائعة يدفعون ثمنها أموالاً طائلة، والملايين الذين يتضورون جوعاً[2]. فلم يستغرب المويلحي، بعد ذلك، أن «نشأت المذاهب الاشتراكية ونحوها، فإنه كيف يصبر الانسان على هذه الحال، يعمل عمل الحشرات في باطن الغبراء، ليغني المقعدين في قصور العز والهناء»[3]؟ ووضح المويلحي أن هذا الاستغلال البشع، وما نجم عنه من فقر، كان السبب في الكذب والسرقة والاحتيال[4]. إلا أنه سكت عن وجود هذه الآفات الاقتصادية والاجتماعية في الشرق أيضاً، وكأنه أراد أن يوحي بأن نظام الاقتصاد الغربي وحده يسببها، ولذلك ينبغي الاعراض عنه.

أما محمد فريد فطالب بتنظيم نقابات زراعية وصناعية لحماية حقوق الطبقات الشعبية في مصر، على غرار ما شاهد في أوروبا[5]. إلا أنه لم يقرن بؤس الشعب المصري بالنظام الاقطاعي أو تخلف المجتمع المصري، بقدر ما قرنه بالأحوال السياسية السائدة في مصر: أي نظام الحكم المطلق، ولا سيما وجود المحتلين البريطانيين الذين حاربوا كل اصلاح زراعي أو اقتصادي طالب به الوطنيون المصريون[6].

---

(١) حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٣٠٥ ـ ٣٠٦.
(٢) المرجع نفسه، ٢٧٥ ـ ٢٧٦.
(٣) المرجع نفسه، ٣٠٦.
(٤) المرجع نفسه، ٢٧٦.
(٥) خطبته في الجمعية العمومية، العلم ٤٩٨، ٢٢ مارس ١٩١٢، ٤. راجع كذلك حديثه في العلم ٢٧، ٧ يونيه ١٩١٠، ٤.
(٦) في خطبة له في باريس، العلم ٤١، ٢٣ يونيه ١٩١٠، ٣. وقد بين هشام شرابي أن «العلمانيين المسلمين مالوا إلى عزو الفساد والنقص في المجتمع إلى عامل معين سبب اختلال النظام السياسي: إلى الظلم، أو الاستبداد، أو الاستعمار. ولذلك لم يجدوا الحل الأساسي في برامج تحقق الاصلاح على مراحل، بقدر ما وجدوه في تغيير العلاقة بين أصحاب النفوذ تغييراً جذرياً. وقد أدى هذا الميل إلى احلال الاعتبارات الاقتصادية في مكانة ثانوية. وطغى موضوع الحرية السياسية عل الفكر الاجتماعي العلماني. فبكل بساطة يبدو أن العلمانيين المسلمين اقتنعوا بأن نيل الحرية السياسية كفيل بتحقيق توازن اجتماعي».
Arab Intellectuals and the West, p. 101.

فاتفق محمد فريد مع المويلحي في أنهما عزوا الفساد الاقتصادي والاجتماعي في مصر إلى عوامل خارجية لا علاقة لها بالمجتمع المصري، أو بالموروث القديم، فكان في ذلك دفاع غير مباشر عن هويتهما الشرقية. إلا أن محمد فريد لم يرفض نظم الاقتصاد الغربي كما رفضها المويلحي، وعلى نقيض المويلحي رأى محمد فريد أن اقتباسها هو السبيل الوحيد إلى تطوير الاقتصاد المصري.

غير أن المويلحي أخذ أيضاً بالنظريات الاقتصادية الغربية، ولكن تلك التي أثبتت فساد النظام الرأسمالي الغربي. فقد تأثر بالاشتراكية، ولو تأثراً سطحياً، حين طالب بتوزيع الثروة بالتساوي على الأوروبيين ليزول الفقر والحرمان ويتساوى «الناس في الرتبة والقدر» فتمحي بالتالي آفات الغدر والختل والاستثمار التي خلقها النظام الرأسمالي[1]. ونرجح أن الاشتراكية استهوت المويلحي لأنه وجد فيها ما يلائم غرضه السياسي، أي فضح الاستغلال والاستثمار الملازمين للنظام الرأسمالي في الغرب، فضلاً عن ايمانها بأن في الرأسمالية جرم زوالها. ولذلك غض المويلحي النظر عما قد يكون من اختلاف بين الاشتراكية الغربية والاسلام، كما أنه لم يبد رغبته في تطبيق المساواة على الشرقيين أيضاً، وكأنه اعتبر المجتمع المسلم بمنأى عن المشكلات الاقتصادية التي واجهها الغرب.

أما السوريان زيدان وكرد علي فلم يميزا بين المجتمع الغربي والمجتمع الشرقي فيما يتعلق بالتفاوت الطبقي، إذ وصفا الفقر والاستغلال والاستثمار في كل من الغرب والشرق على السواء[2]. ورأيا أن «من قبيل النظام الاجتماعي أن

---

(١) حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٢٧٦. كان شبلي الشميل (ت ١٩١٧) أول الدعاة إلى الاشتراكية. راجع مجموعة شبلي الشميل، ١٥٣ ـ ١٥٤ والمقتطف ٤٢ (١٩١٣)، ٩ ـ ١٦. وتأثر بالاشتراكية فرح أنطون (ت ١٩٢٢) أيضاً. راجع، مثلا، كتابه الدين والعلم والمال (١٩٠٣)، ٢٣ ـ ٢٩. ولكن سلامة موسى (ت ١٩٥٨) كان أهم دعاة الاشتراكية، وكان من أعضاء الجمعية الفابية، وأسس الحزب الاشتراكي في مصر سنة ١٩٢٠. وقد زادت مؤلفاته في الاشتراكية عن أربعين كتاباً، عدا مقالاته. راجع، مثلاً، كتابه «الاشتراكية» (١٩١٣) ومختارات سلامة موسى (١٩٢٦).

(٢) رحلة زيدان، ٣٦، ١٠٨ ـ ١٠٩. غرائب الغرب، ١: ٩٩. مذكرات كرد علي، ١: ٨٠ و ٢: ٣٩٣ ـ ٣٩٥، ٥٥٥ ـ ٥٥٦.

تكون الأمة مؤلفة من طبقات ترجع إلى طبقتين: الخاصة والعامة، ويختلف حال كل منهما باختلاف الأمم والأعصر»[1]. ولم يتخذ الرحالتان هذا الموقف نتيجة تسليمهما بواقع النقص في المجتمع، شرقياً كان أم غربياً، فقد ثارا على استغلال الغني للفقير، ولكنهما رأيا أن الحل ليس في ما طالبت به الاشتراكية أو الشيوعية، مع أن جشع المستغلين يبرر ظهورهما[2]. فانتقد كرد علي الاشتراكية انتقاداً يبين المامه السطحي بها إذ أكد، مثلاً، أنها تعد الجمهور «بأن يعيش بدون أن يعمل»[3]. أما زيدان فأوضح الأسباب الاجتماعية والاقتصادية التي أدت إلى ظهور الاشتراكية والشيوعية وانتشارهما[4]، إلا أنه لم يجد فيهما حلاً لمشكلات المجتمع الاقتصادية، بل اعتبر المنافسة ضرورية للتقدم، والملكية الفردية أمراً طبيعياً وعادلاً[5]، وعليه انتقد مغالاة الفرنسيين في المطالبة بالمساواة، مبيناً الأضرار الاقتصادية والاجتماعية التي نجمت عن ذلك وعانى منها الشعب نفسه[6]. وبما أن انكلترة كانت أقوى الدول سياسياً واقتصادياً في تلك الحقبة، نحس أن زيدان وكرد علي وجدا في نظامها الاقتصادي المثال الذي ينبغي أن يقتفيه الشرق ان أراد النهضة، سياسية كانت أم اقتصادية. فكان موقفهما من النظام الرأسمالي الحر مناقضاً لموقف أحمد زكي والمويلحي، كما كان موقفهما من الانكليز مناقضاً لموقف محمد فريد. فبما أن زيدان وكرد علي لم ينتميا إلى بلد عانى الاحتلال الغربي لم يدفعهما كره المحتل إلى النقمة على نظامه الاقتصادي. وعليه نجدهما معجبين كل الاعجاب باستقلال الانكليز الفكري والاقتصادي، وبنظامهم الاقتصادي الحر. فيقول زيدان «والاستقلال الحقيقي هو استقلال الأمة بمصالحها وطرق معائشها في التجارة والزراعة والصناعة، فتجتمع الثروة في أيديها، والثروة دم المجتمع الانساني، لا تحيا الأمة بدونه، فبدلاً من

(١) رحلة زيدان، ٣٦. ولكرد علي رأي مماثل في مذكراته، ٣: ٧٠٣ ـ ٧٠٥.
(٢) «الاجتماعية والاشتراكية»، مختارات زيدان، ٢: ٨٨. غرائب الغرب، ١: ٩٩.
(٣) غرائب الغرب، ١: ٢٢٤.
(٤) «الاجتماعية والاشتراكية»، مختارات زيدان، ٢: ٨٦ ـ ٨٨.
(٥) المرجع نفسه، ٢: ١٠٣.
(٦) رحلة زيدان، ٣٦ ـ ٣٧.

أن تتعلق معائش الأمة على أهواء الحكومة، تصبح الحكومة في حاجة إلى ثروة الأمة أو إلى رأيها»[1]. وهنا يتجلى لنا الفارق بين المصري والسوريين. ففيما رأى محمد فريد أن الحرية السياسية شرط مسبق للتطور والاستقلال الاقتصاديين، وان الاقتصاد المصري لن ينمو في ظل الاحتلال الأجنبي ونظام الحكم المطلق، اعتبر زيدان وكرد علي الاستقلال الاقتصادي أساس الاستقلال السياسي، وان الحرية الحقيقية قائمة على دعائم اقتصادية. فلقد شعرا، على حق، بأن وراء الاستعمار السياسي دوافع اقتصادية، وعليه يكون الاستقلال الاقتصادي أولى الخطوات التي تحرر الشرق من النفوذ الغربي. ولكنهما رأيا، فضلاً عن ذلك، أن لهذا الاستقلال الاقتصادي أثراً في ذهنية الشعب نفسه، وبالتالي في نظام الحكم الداخلي. فكما أن النظام الديمقراطي نشأ في انكلترة نتيجة تطور النظام الاقتصادي الذي دفع الطبقة البرجوازية الجديدة إلى المطالبة بالاشتراك في الحكم، رأى زيدان وكرد علي أن اعتياد الشعوب الشرقية حرية العمل والتصرف والفكر يمكنهم من فهم مبادىء الحرية خير فهم، فيقوم الحكم الديمقراطي في الشرق على أسس ثابتة، وينجح نجاحه في انكلترة[2]. فالنظام الاقتصادي الحر، ولو مقيداً بقوانين تحمي العمال والفلاحين من جشع المستغلين[3]، هو أساس الحكم الديمقراطي الثابت، في رأيهما، في ما كان الحكم الدستوري الحر هو الذي يكفل العدالة الاقتصادية، في نظر محمد فريد.

ولكننا نجد أسباباً أخرى لدفاع زيدان وكرد علي عن النظام الرأسمالي الحر والطبقة البرجوازية الموسرة: فلقد انتمى كرد علي إلى هذه الطبقة بولادته، أما زيدان فاضطر إلى الهجرة بحثاً عن الرزق، شأن غيره من المسيحيين الذين سدت في وجوههم أبواب التوظيف في الدولة العثمانية، ولم يكن في ثروات وطنهم ما

---

(١) «علموهم وكفى»، مختارات زيدان، ٣: ٦. ولكرد علي آراء مماثلة في مذكراته، ١: ١٩٧ و٢: ٥٥٢ - ٥٥٣ و٣: ٩٤٩ - ٩٥١. غرائب الغرب، ١: ٣٣٣ - ٣٣٦.
(٢) «آجال الدول»، مختارات زيدان، ٢: ٦٧. مذكرات كرد علي، ٣: ٩٤٩ - ٩٥١.
(٣) رحلة زيدان، ١١١ - ١١٢. «الاجتماعية والاشتراكية»، مختارات زيدان، ٢: ١٠٣. مذكرات كرد علي، ٢: ٥٤٧ - ٥٤٨، ٦٢٧ - ٦٢٩ و٣: ٧٠٤ - ٧٠٥.

يغنيهم عن الوظيفة. فنشأ هؤلاء المسيحيون نشأة قائمة على الاستقلال والاتكال على النفس، وقدروا قيماً جديدة تطلبتها هذه الحياة، كالكد والمنافسة والاتكال على الذات، وروح الابتكار والمغامرة. وهي عينها القيم التي يشجعها النظام الرأسمالي الحر.

ولعل الرحالتين تأثرا بآراء هربرت سبنسر وغوستاف لبون وديمولان في هذا المضمار أيضاً[1]. ولم يجدا في نظام الاقتصاد الحر ما ينافي التقاليد والدين، أو النظام القائم في الشرق، أو يطرح مشكلة التكوين الاجتماعي السياسي، فدافعا عن النظام الرأسمالي الحر والطبقة التي حققت نجاحه.

---

(١) عرف الفيلسوف الانكليزي بفرديته المتطرفة ومعاداته كل تدخل من قبل الدولة. ولعل سوء فهم بعض المفكرين لنظرية دارون جعلتهم يؤيدون سياسة الحرية المطلقة في الشؤون الاقتصادية مؤكدين أن أنسب المنافسين وحده سيعيش، فخلطوا بين الأنسب والأفضل. راجع، مثلاً:
Somervell, English Thought in the 19 th Century, p. 140.
أما لبون وديمولان.فأشادا بالانكليز مبينين أن نجاحهم الاقتصادي وديمقراطية الحكم عندهم ناجمان عن حسن التربية في انكلترة وتدريب النشء على الاتكال على النفس، والاستقلال في الفكر والعمل. راجع: سر تقدم الانكليز السكسونيين، ٨٠، ٩٢، ١٢٠، ١٥٠ ـ ١٥٢، ١٧٦ ـ ١٧٩، ٢٥٦ ـ ٢٥٨، ٢٦٦ ـ ٢٦٨، ٣٢٥ ـ ٣٣٥. وسر تطور الأمم، ٣٩ ـ ٤٠، ١٢٣ ـ ١٢٧، ١٣٢ ـ ١٤٤.
وقد صرح المفكران الفرنسيان بعدائهما للنظام الاشتراكي لأنه يحصر في الدولة المرافق العامة والتعليم والحياة الاقتصادية، مما يجعل الفرد اتكالياً، ويقضي على حريته واستقلاله. راجع: سر تقدم الانكليز السكسونيين، ٢٣٤ ـ ٢٦٨. وسر تطور الأمم، ١٢٣ ـ ١٤٤.

٤ ـ الصراع في الفكر الاجتماعي والأخلاقي

أ ـ الأخلاق والعادات والتقاليد

أعجب رحالونا جميعاً ببعض الصفات الأخلاقية التي تحلى بها الغربيون وعلى رأسها نشاطهم ودأبهم على العمل، وقد تفوقوا بهما على الشرقي الكسول[١]. وأعجب محمد فكري وأحمد زكي ومحمد فريد وزيدان وكرد علي بصدق الغربيين وأمانتهم[٢]، فضلاً عن اكرامهم الغريب واحسانهم إلى الفقير[٣]، فناقضوا في ذلك ما ذهب إليه الطهطاوي والشدياق من أن «الكرم في العرب». بل أكد أحمد زكي يقول: «أنظر إلى أين وصل التفنن بهم (أي الغربيين) في فعل الخيرات ونفع الجنس البشري. فيا حبذا لو قرأ هذه السطور بعض أبناء الأغنياء في بلادنا وتنافسوا في هذه الطريق بدلاً من الطرق الأخرى المعروفة لديهم»[٤]. فمن مثل هذه الآراء نحس بأن رحالينا وجدوا في الغربيين صفات افتقر إليها الشرقيون. فكان من الطبيعي أن يتساءلوا عن علاقة الأخلاق بالتطور السياسي والحضاري، لا سيما وأن بعض المفكرين الغربيين، وعلى

---

(١) ارشاد الألبا، ٤٠٠. السفر إلى المؤتمر، ٣٢، ٨٥. حديث عيسى، ٢٥٢، ٢٦٠. رحلة زيدان، ٢٨، ٤٨. غرائب الغرب، ١: ١٤٢، ٢٣٦ ـ ٢٣٧، ٣٣٤.

(٢) ارشاد الألبا، ٥٦٨ ـ ٥٧٠، ٥٨٧. السفر إلى المؤتمر، ١٢٦ ـ ١٢٧. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٤، ٢٣٧. رحلة زيدان، ٣١ ـ ٣٤. غرائب الغرب، ١: ٢٥٢.

(٣) ارشاد الألبا، ٨٣، ٩٠، ٥٦٦، ٥٧٤، ٥٩٠، ٧٢٢ ـ ٧٢٣. السفر إلى المؤتمر، ١٢٠ ـ ١٢٢، ١٥٨، ١٧٥، ٢٩٧ ـ ٣٠٥. الدنيا في باريس، ٥٥. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٥، ٢٧٣. رحلة زيدان، ٣٣. غرائب الغرب، ١: ٤٩، ٩٣ ـ ٩٥.

(٤) الدنيا في باريس، ١٦٤. وهو يعني اللهو والفسق.

رأسهم لبون وديمولان، قد ذهبوا إلى أن الأخلاق تكوّن الفارق الأساسي بين الأمم المنحطة والأمم الراقية[1]، وان أخلاق الانكليز هي التي جعلتهم يتوصلون إلى الحرية والديمقراطية الحقة والاستقلال[2]، ويبزون الأمم الأخرى في المضامير الصناعية والتجارية والسياسية بل والحربية أيضاً[3]. ونرجح أن رحالينا تأثروا بهذه الآراء التي وجدوا فيها أيضاً ما يوافق تراثهم الشرقي والديني[4]. فبينوا أن الأخلاق الفاضلة أساس رقي الوطن وقوته واستقلاله، ينبغي أن يتحلى بها الشعب والحكام على السواء[5]، وقد كانت سر قوة الخلفاء الراشدين[6]، بقدر ما كان الفساد الخلقي السبب في زوال ملك العباسيين[7] والخلفاء الأندلسيين[8] واحتلال البريطانيين مصر[9]. وكما أن فساد الأخلاق كان السبب في تخلف الشرق، أوضح زيدان وكرد علي أن أخلاق الأوروبيين كانت من أسباب رقيهم وقوتهم السياسية ونجاح الحكم الديمقراطي في بلادهم[10]. وان سيطر الانكليز

---

(١) سر تطور الأمم، ٣٩ ـ ٤٣، ٤٨. سر تقدم الانكليز، ٢٥٦ ـ ٢٥٨.

(٢) سر تطور الأمم، ١٣٢ ـ ١٣٧. سر تقدم الانكليز، ٨٠.

(٣) سر تطور الأمم، ١٢٧، ١٣٢ ـ ١٣٧. سر تقدم الانكليز، ١٥٠ ـ ١٥٢، ٢٦٦ ـ ٢٦٨، ٣٢٥ ـ ٣٣٥.

(٤) دعا الشيخ محمد عبده إلى التحلي بالفضائل «لأنها السبيل إلى ادراك المعالي». راجع: «نيل المعالي بالفضيلة»، تاريخ الأستاذ الامام، ٢: ١٧٢ ـ ١٧٥. «الفضائل والرذائل وأثرهما»، المرجع نفسه، ٢: ٢٦٨ ـ ٢٧٥.

(٥) السفر إلى المؤتمر، ٣٧٢. حديث عيسى، ٥٥ ـ ٥٨، ٩١ ـ ٩٢، ٢٥٢. غرائب الغرب، ١: ١٦٩ ـ ١٧١. مقالات زيدان: «الأخلاق الراقية حاجتنا الكبرى»، الهلال، ٢٢: ١١. «المرء بأخلاقه لا بذكائه»، الهلال، ١٨: ٩٣. «الانسان إما صادق وإما كاذب»، الهلال، ١١: ١٤٩. «الصدق سيد الأخلاق»، الهلال، ١٨: ٤٠٧. «الجرأة الأدبية»، الهلال، ٢٠: ٢١٨. «الصراحة في القول»، الهلال، ٢٠: ٤١٤. «العفاف سياج العمران»، الهلال، ٣: ١٤٣. «احفظ شبابك والكهولة تحفظ نفسها»، الهلال، ٨: ٤٩. «الفراغ مفسدة»، الهلال، ١٦: ٢٨٣.

(٦) القديم والحديث، ٢٤١.

(٧) «العفاف سياج العمران»، مختارات زيدان، ١: ٧٢ ـ ٧٣.

(٨) السفر إلى المؤتمر، ٣٧١.

(٩) حديث عيسى، ٥٥ ـ ٥٨، ٩١ ـ ٩٢.

(١٠) رحلة زيدان، ١١٦ و١١٨. غرائب الغرب، ١: ١٦٩ ـ ١٧١، ٢٥٢، ٢٧١ ـ ٢٧٧.

على العالم فلأنهم تميزوا بالأمانة ومعرفة الواجب[١] والمحافظة على النظام[٢] والتواضع والعمل في سبيل المصلحة العامة[٣]، ولا سيما الاتكال على النفس والاستقلال الفكري[٤].

ونتيجة لذلك أحس رحالونا بأن من أسباب تخلف الشرقيين افتقارهم إلى الأخلاق التي كانت سر تطور الغرب، فحثوا مواطنيهم على الكد والعمل[٥]، ودفعهم زيدان وكرد علي إلى التحلي بأخلاق الانكليز[٦]، ولا سيما الأمانة ومعرفة الواجب[٧] ، والمحافظة على النظام[٨] والاستقلال الفكري والاتكال على النفس[٩] . ففي حض الرحالة على اقتباس الأخلاق الغربية نرى الوجه الايجابي في موقفهم منها.

ولكن إن اقتبس الشرقيون أخلاق الغرب، ماذا يبقى لهم من هويتهم وموروثهم الأخلاقي؟ رأينا أن الطهطاوي وخير الدين وجدا مخرجاً من الصراع بين أخلاق الشرق وأخلاق الغرب بأن يثبتا اتفاقهما في الجوهر. أما رحالو هذه الحقبة فاتخذ الصراع في فكرهم مظاهر أخرى اختلفت في كتابة السوريين كرد علي وزيدان عنها في مؤلفات الرحالة المصري.

شعر زيدان وكرد علي بأن في الأخلاق الغربية ما قد يناقض القيم الشرقية،

---

(١) رحلة زيدان، ٣٠ ـ ٣١، ١١٩. غرائب الغرب، ١: ١٧٠.
(٢) رحلة زيدان، ٢٠ ـ ٢١، ١١٨. غرائب الغرب، ١: ١٧٠.
(٣) رحلة زيدان، ١١٧. غرائب الغرب، ١: ١٦٩ ـ ١٧٠.
(٤) السفر إلى المؤتمر، ٥٨. «ما هو الاستقلال الحقيقي»، مختارات زيدان، ٣: ٢٤. غرائب الغرب، ١: ١٧١، ٣٠٠ ـ ٣٠٥. وكانت تربية الانكليز الاستقلالية أكثر ما أشاد به لبون وديمولان.
(٥) ارشاد الألبا، ٤٠٠. السفر إلى المؤتمر، ٣٢ و ٨٥. حديث عيسى، ٢٥٢، ٢٦٠. رحلة زيدان، ٢٨ و ٤٨. غرائب الغرب، ١: ١٤٢، ٢٣٦ ـ ٢٣٧، ٣٣٤.
(٦) رحلة زيدان، ٤٧. غرائب الغرب، ١: ٣٠٢ و ٣٢٢.
(٧) رحلة زيدان، ٣٠ ـ ٣١، ١١٩. غرائب الغرب، ١: ١٧٠.
(٨) رحلة زيدان، ٢٠ ـ ٢١، ١١٨. غرائب الغرب، ١: ١٧٠.
(٩) «ما هو الاستقلال الحقيقي»، مختارات زيدان، ٣: ٢٤. غرائب الغرب، ١: ١٧١، ٣٠٠ ـ ٣٠٥.

فلم يحاولا التوفيق بينهما، بل أكدا أن هذا الاختلاف والتناقض أمران طبيعيان، إذ تتغير الأخلاق بتغير البيئات والبلاد والعصور «وقد تختلف أخلاق الأمة الواحدة باختلاف أطوار مدنيتها تبعاً للمؤثرات التي تطرأ عليها»[1]. وبدلاً من أن يقود ذلك إلى التمسك بالأخلاق والقيم العربية القديمة على أنها خاصة بالعرب، وتميزهم عن شعوب البلاد الأخرى، أنكر كرد علي وزيدان أن تكون هذه القيم ملائمة للعصر الحديث، وطالبا بالقيم الغربية بديلاً. فنستنتج من ذلك احساسهما بأن القيم الأخلاقية أوثق علاقة بالأحوال الاجتماعية والحضارية منها بطبائع الشعوب، ولذلك حضّا العرب على تغيير مفاهيمهم الأخلاقية. كتب زيدان: «إن لكل مدنية قواعد تبنى عليها دعائمها، ولا تصلح إلا بها. فمدنية العرب أساسها مناقب العرب في صدر الإسلام، أهمهاالأريحية والنجدة والجوار والوفاء والحلم وسعة الصدر وكرم الخلق ونحوها مما لا يلائم المدنية الحديثة. كان الخليفة أو الأمير يعفو أحياناً عن القاتل لاعتبار قام بنفسه من قول سمعه أو فكر خطر له، ويعد ذلك أريحية... وكان للقوم ضرب من الارتزاق بالسخاء من الخليفة، فمن حوله أتباعه وحواشيهم وأعوانهم، يقيم في بيت الأمير أو العامل عشرات أو مئات من الناس يأكلون ويشربون ويلبسون ولا عمل لهم... فهذه المناقب بعيدة عن مقتضيات المدنية الحديثة التي أساسها مبادلة الحقوق والواجبات، لا حلم ولا عفو ولا أريحية ولا نجدة. وإنما ينال المرء من الرزق أو المنصب على قدر سعيه ومواهبه بمقتضى القواعد الاقتصادية والاعتبارات السياسية. فلا يرتقي في هذا السلك غير العارف بأحكام السياسة الذي ينظر إلى حقائق الأشياء بالنظر إلى مصلحة الأمة، ويحافظ على العدالة وشروطها، لا ينفق غرشاً إلا في طريقه»[2]. ومثله بيّن كرد علي أن «مدنية الغرب تقتل الحيوان لفائدة الانسان، بل تقتل الانسان لفائدة الانسان، وهذه التجارب التي خص الغربي بطول الروح عليها، هي التي نشأت منها أكثر الاختراعات والاكتشافات... مدنية الغرب لا ترحم أحداً، ومتى رحم من لا يرحم نفسه؟ والغرب لا يحزن لفقد ألف أو ألوف من

---

(١) «كيف تصنع الأخلاق»، مختارات زيدان، ١: ١٣٢.

(٢) رحلة زيدان، ١٢٢ ـ ١٢٣.

أبنائه قذفاً من الجو وهم يطيرون، لأنه موقن بان هذه التجارب تنجلي في النتيجة عن خير لهذا المجموع. أما الشرقي فيقتل أخاه في غرض تافه، ولا يقتل نفسه في تحقيق عمل مجيد»[1].

أحس زيدان وكرد علي أن نظم المجتمع الغربي تختلف كل الاختلاف عن نظم المجتمع العربي القديم، وان النظم الغربية متصلة بمفاهيم وقيم أخلاقية نابعة منها، وأن لا معنى أو بقاء لهذه النظم بدونها. ولذلك شعرا بأن من الضروري تبني القيم الأخلاقية المقترنة بالنظم الغربية، والتي كانت السبب في تفوق الغرب الاقتصادي والسياسي والعلمي. فلم يأخذ زيدان وكرد علي بمظاهر الحضارة المادية وحدها، بل بالقيم الأخلاقية والروحية الكامنة وراءها والتي سببت نجاحها. وعليه قاسا الخير والشر بمقاييس الغرب لا الشرق، فلم تبق قائمة على أساس العلاقة العاطفية بين البشر، بل على أساس ما تقتضيه المصلحة والتطور السياسي والاقتصادي. وفيما تهجم الشدياق على المدنية الغربية لأنها مادية خالصة، بين زيدان وكرد علي أن ذلك لا يضيرها، بل بالعكس، وان الشرقيين ليسوا أقل تمسكاً بالمادة، ولكن في أمور تافهة. وفيما حاول الرحالون السابقون التوفيق بين ما تقتضيه المصلحة العامة بعد التطور السياسي والاقتصادي، وبين القيم الأخلاقية القديمة[2]، شعر زيدان وكرد علي أن هذه القيم القديمة تناقض العصر الحديث وما تتطلبه المصلحة العامة بعد التطور الاقتصادي والسياسي والعلمي.

إلا أن هذا الموقف اصطرع واحساسهما بأن تبني الحضارة الغربية كاملة يفقد الشرقي هويته. ولرغبتهما بالمحافظة على هذه الهوية اعتبرا أن في الحضارة الغربية ما لا ينبغي اقتباسه لأن فيها سيئات وحسنات[3]، فعلينا أن نختار هذه دون تلك[4]. وكأنهما بيّنا بذلك، أن الحضارة الغربية ليست كاملة، ففيها ما في

(١) غرائب الغرب، ١: ١٩٠.

(٢) وهذا ما رمى اليه محمد عبده أيضاً حين فسر القرآن تفسيراً يبين أن تعاليمه توافق ما يتطلبه العصر الحديث.

(٣) رحلة زيدان، ٤٧. غرائب الغرب، ١: ٢٥٣.

(٤) رحلة زيدان، ٤٧. غرائب الغرب، ١: ٣٢٦ - ٣٢٧.

الشرقية من نقص، وان اختلف. كذلك نستنتج أنهما اعتبرا الحضارة الشرقية خالية من سيئات الحضارة الغربية التي حذرا منها، فيترتب على ذلك أن يتمسك الشرقي بهذا القسم القيّم الخالد من حضارته، وبذلك شعرا أنه لن يفقد هويته المفارقة. وهذا الموقف يدل على تكوين هوية حضارية جديدة في الشرق على أساس انتقائي في قانون اختيار «الأنسب» من أجل البقاء، وقد حلت هذه الهوية محل الهوية القديمة المتمسكة بالتقليدي الموروث على أن يطوَّر ليلائم أحوال العصر الحديث.

أما السيئات التي رأى زيدان وكرد علي أنه ينبغي نبذها فهي الخلاعة والسكر والقمار والافراط في الحرية مما يخالف «الحشمة الشرقية»(١). وقد شعرا أن تمسك الشرقيين بتعاليم دينهم كفيل باعادتهم إلى سبيل الأخلاق القويمة التي ميزتهم قديماً(٢)، وكأنما روادع الدين مصفاة أخلاقية تجنب الشرقيين مفاسد لم تنجح في ابعاد الغربيين عنها. ولكننا نحس أن مطالبتهما بالتمسك بتعاليم الدين والآداب الشرقية كان وجهاً من وجوه الصراع في فكرهما، إذ دلّ على رغبتهما في صهر يفني الدخيل في الأصيل فيضمن التفرد والتطور معاً. وقد أكد كرد علي أن اليابان لم تنجح «إلا لكونها اقتبست المدنية الغربية ومزجتها بأجزاء مدنيتها»(٣). ووجد ما يثبت صحة هذا الموقف في آراء بعض الغربيين أنفسهم، أمثال غوستاف لبون في نظرياته التربوية السياسية(٤). وعليه بين كرد علي أن مزج الآداب الشرقية القديمة بالمكتسب الحديث ممكن وأنه سيغير هذا القديم ليكتسب وجهاً جديداً،

---

(١) رحلة زيدان، ٤٧. راجع كذلك ٤٣ و٤٥. غرائب الغرب، ١: ٥٢. القديم والحديث، ٢٨٣. ولكنهما بينا أن في الغربيين أيضاً من يتصف بالحشمة والأخلاق الحميدة. رحلة زيدان، ١٠٧. غرائب الغرب، ١: ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

(٢) مختارات زيدان، ١: ١٠٧. القديم والحديث، ٢٠٨.

(٣) القديم والحديث، ٤. وأثر محمد عبده وطاهر الجزائري واضح في هذا الموقف. راجع، مثلاً، «ماضي الأمة وحاضرها وعلاج عللها»، تاريخ الأستاذ الامام، ٢: ٢٢٧ ـ ٢٣٧. وآراء طاهر الجزائري في كنوز الأجداد لكرد علي، ٩.

(٤) في كتابه «علم النفس السياسية» الذي استشهده كرد علي في «القديم والحديث»، ٣١ ـ ٣٤. راجع، كذلك، سر تطور الأمم، ١٣ ـ ١٦، ٨١ ـ ٩٠.

فتضحي الحضارة العربية الجديدة «لا تشبه حضارة العرب أيام عزهم، ولا حضارة الغرب لعهدنا، بل تكون شيئاً جديداً فيه عبقريتهم وروحهم»[1]. غير أنه لم يوسع فكرته ليوضح للقارىء ماهية «هذا الشيء الجديد».

واتخذ الصراع في فكر زيدان مظهراً آخر أيضاً إذ وجد في الفلسفة الرومنطية تعويضاً عن شعوره بأن الشرق في حاجة إلى أخلاق الغرب، فأكد يقول: «إذا شئنا أن نكوّن في أنفسنا أخلاقاً ليست فينا فلنقلد الطبيعة»[2]. والطبيعة واحدة في الشرق والغرب، فما على الشرقي، إذاً، إلا أن ينظر إلى الطبيعة المحيطة به، فيستمد من أحواله الطبيعية ما يصلح أحواله الأخلاقية والاجتماعية، وبذلك لن يحتاج إلى عنصر دخيل.

أما المويلحي فأخذ أيضاً بمذهب الاختيار من المدنية الغربية، إلا أنه أوصى الشرقيين بأخذ العلوم والصناعات الغربية وحدها، إذ لم يجد غيرها نافعاً في الحضارة الغربية: «اعملوا على الاستفادة من جليل صناعاتها، وعظيم آلاتها، واتخذوا منها قوة تصد عنكم أذى الطامعين، وشره المستعمرين. . . وتمسكوا بفضائل أخلاقكم، وجميل عاداتكم، فأنتم في غنى عن التخلق بأخلاق غيركم»[3].

وهنا يتضح لنا الفرق بين المويلحي ومعاصريه السوريين، من جهة، ثم بينه وبين الرحالين من الرعيل السابق. استند زيدان وكرد علي إلى ما بيّنه علم الاجتماع من اختلاف الأخلاق والعادات باختلاف العصور والبلاد، فتوصلا إلى ضرورة تغيير القيم الأخلاقية والاجتماعية لتلائم الأحوال الجديدة، لأن النظم والعلوم الحديثة تقترن بقيم أخلاقية لا تنفصل عنها، وينبغي تبنيها جميعاً ليتطور الشرق، هذا مع أنهما تمسكا ببعض الآداب الشرقية حرصاً على الهوية المفارقة. أما المويلحي فاقتفى أثر الرحالين السابقين في أنه فصل بين المعارف الغربية

---

(١) مذكرات كرد علي، ٣: ٩٢٥ـ٩٢٦.
(٢) «كيف نصنع الأخلاق»، مختارات زيدان، ١: ١٣٢.
(٣) حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٣١٥.

والأسس الفلسفية والقيم الأخلاقية التي تستند إليها هذه المعارف، وظن أن بامكان الشرقي تبني الأولى دون الثانية. ولكن المويلحي اختلف عن الرحالين السابقين في احساسه بأن الأخلاق الشرقية تناقض الغربية، ولا سبيل إلى التوفيق بينهما. وبسبب كرهه المحتل الأجنبي وشعوره بأن الهوية الشرقية مهددة بالزوال رفض الأخلاق والعادات الغربية كلها، ولم يجد فيها سوى الغش والاحتيال والكذب، فاعتمد تصوير هذه الآفات ليدرأ «مفاسد الحضارة الغربية» عن مصر. فوصف أساليب الخداع التي مكنت نائباً فرنسياً من ابتزاز أموال الناس بواسطة نظارة معظمة تري المشاهدين القمر على بعد متر منهم، إذ «لم يكفه الغش من طريق السياسة والاستعمار، حتى ترقى فيه إلى طريق الكواكب والأقمار»[1]. وبيّن المويلحي أن الحرية التي يتمسك بها الغربيون على أنها من دعائم حضارتهم، وكانت من أهم ما فتن الشرقيين في حضارة أوروبا، أن هذه الحرية ليست، في الواقع، إلا السبب في تفشي الخلاعة والعهر والفسق والفجور في الغرب[2]. والذين يتعلمون العلوم الغربية كالقانون والطب والصيدلة لا يفكرون في غير الاحتيال على المتهم أو المريض لابتزاز أمواله[3]. وهذه المدنية الغربية تنتهي بأصحابها إلى مفاسد الترف والنعيم، فتضعف الأجسام ويقل النسل[4]. فهي، إذاً، حضارة لا منطقية بما أنها تحمل عوامل زوالها. وبذلك بيّن المويلحي لمواطنيه أن اقتباسها سيؤدي إلى زوالهم، كما ستؤدي إلى زوال أصحابها.

ثم وضح المويلحي للمصريين أن هذه الحضارة الغربية مادية ولا انسانية لأنها السلاح الذي يستخدمه المستعمر لاخضاع البلاد التي يريد فتحها، وهي سبيله إلى استثمار هذه البلاد واستغلال خيرات سكانها. فالمستعمر الغربي يغري الشرقيين ببريق حضارته الخداعة، فيتركون عاداتهم وتقاليدهم وأريافهم وأطيانهم، وينزحون إلى المدن، ويصرفون أموالهم في اقتناء المصنوعات الغربية من ملابس

(١) حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٢٨٨.
(٢) المرجع نفسه، ٢٩١ ـ ٢٩٢.
(٣) حديث عيسى، ٩٥ ـ ١٠٠.
(٤) حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

وآنية وأثاث[1]، وينصرفون إلى الملاهي الغربية، ويقتبسون تقاليد الغرب وعاداته، إلى أن تضحي مزارعهم في «أيدي الأجانب»[2]. ونتيجة لذلك انتشر في مصر الخراب[3] والجهل[4] فضلاً عن الفساد الخلقي.

واعتمد المويلحي النظريات العلمية التي تبين ارتباط الأخلاق والعادات والتقاليد بأحوال البلاد وسكانها[5]، تماماً كما اعتمدها زيدان وكرد علي، إلا أن المويلحي انتهى إلى نتيجة تناقض ما انتهيا إليه، وهي أن للغرب أخلاقاً وتقاليد وعادات يستحيل أن تلائم الشرق. وعليه لا يمكن أن يصلح الشرقيين إلا التمسك بما نبع من طباعهم وأحوالهم، أي تلك المدنية الشرقية التي كان تخلي الشرقيين عنها سبباً في ضعفهم وانهزامهم أمام الغرب[6]. **فنرى أن بعث الماضي كان سبيل التطور المستقبلي في رأي المويلحي، وعليه صرف عنايته إلى اظهار قيمة هذا الموروث القديم وفضله على المستورد الحديث**: فالمدنية الشرقية هي المدنية القويمة الأصيلة العريقة، وعنها «أخذ الآخذون، وقلد المقلدون في كل زمان ومكان»[7]. وهي مدنية أفضل لأن خلودها عبر القرون أثبت قيمتها، أما المدنية الغربية فحديثة العهد، ولم تتعرض، بعد، لمحن الزمن ومحك التاريخ حتى تثبت قيمتها. فكان قدم الحضارة الشرقية برهان المويلحي على صلاحيتها هدى لأجيال الحاضر. فقال بلسان حكيم فرنسي: «ليست المدنية أن نذهب إلى الصيني في أقصى الأرض، وهو آمن مطمئن بين أهله وولده، في عيش يرتضيه ونظام يألفه، فنقول له: قم فقد جئناك بالهدى والحق، فهلم فكسر أصنامك، واهدم مناسكك، واحرق كتابك، وغير ثيابك، وبدل طعامك، وارفع حجابك وكن

---

(١) حديث عيسى، ١٨ ـ ١٩، ٥٤، ١٥٧ ـ ١٥٨. والرحلة الثانية، ٢٦٨.
(٢) حديث عيسى، ١٥٧ ـ ١٥٩. وهذا ما ذهب إليه الشيخ محمد عبده أيضاً. راجع، مثلاً، «التعصب»، تاريخ الأستاذ الامام، ٢: ٢٥٥ ـ ٢٥٨. «ماضي الأمة وحاضرها وعلاج عللها»، تاريخ الأستاذ الامام، ٢: ٢٢٧ ـ ٢٣٦.
(٣) حديث عيسى، ١٥٩.
(٤) المرجع نفسه، ١٢١ ـ ١٢٣.
(٥) المرجع نفسه، ٢٥٢.
(٦) المرجع نفسه، ١٥٩.
(٧) المرجع نفسه، ٢٥٢.

أوروبياً في الصين القديم، وغريباً في الشرق الأقصىٰ. . . فيقول لنا: إن كانت لكم مدنية غربية فلنا مدنية شرقية أسستها فينا تجارب القرون المتراكمة، وبقيت فينا نقية خالصة هذبتها الدهور وأخلصتها يد الزمان. . . وأنتم إن كنتم تؤرخون وجودكم في العالم بسبعة آلاف من السنين، فنحن نؤرخ وجودنا بمئات الألوف، وإن كانت مدنيتكم بنت قرن أو اثنين، فإن مدنيتنا بنت عشرات القرون، اصطلحنا عليها وألفناها»[1].

ثم خطا المويلحي خطوة أبعد في التهجم على الحضارة الغربية إذ بيّن أنها ابتعدت عن الأصول الفلسفية التي نبعت منها، فيما حافظت الحضارة الشرقية الاسلامية على هذه الأصول. فالمدنية الغربية منبثقة من الفلسفة اليونانية، ولكنها جنحت إلى المادية، فابتعدت عن الفضائل الأخلاقية التي ينص عليها كل من الاسلام والفلسفة اليونانية على السواء. وقد حاول المويلحي أن يبين الشبه بينهما حين استشهد، مثلاً، حديثين مماثلين للنبي ولأفلاطون يؤكدان فيهما ضرر الغضب[2]. ولكن المويلحي اختار من الفلسفة اليونانية فقط ما يناسب دعوته الأخلاقية، ويتفق وجنوح الفلسفة الشرقية إلى القناعة والتقشف والروحانية البعيدة عن مادية المدنية الغربية. فأشاد، مثلاً، بفلسفة ديمقراط الذي طالب بأن «لا تزحم نفسك بكثرة المطالب وتعدد الأعمال، خاصة كانت أو عامة»[3]. وهذه النظرة إلى المدنية الغربية على أنها مادية فيما اعتُبرت المدنية الشرقية روحية، كانت نظرة بعض الأدباء الغربيين أيضاً ولا سيما الرومنطيين، فتمسك بها المويلحي عزاء عن تخلف الشرق المادي، أي الاقتصادي والسياسي والعلمي.

وعليه اتخذ المويلحي فلسفة سقراط الأخلاقية مثلاً أعلى، وسقراط هو القائل «بأن سعادة الحياة بين كل الطبقات لا تتم لأحد إلا بأن يكون صالح الأعمال في نفسه، صالح الأعمال بين أهله، صالح الأعمال بين أبناء جنسه. . .

---

(١) المرجع نفسه، الرحلة الثانية، ٢٦٧.
(٢) مصباح الشرق، عدد ٢٠ (سبتمبر ١٨٩٨)، ٣. راجع كذلك عدد ٣٦، ٤. وعدد ٤٠، ٤.
(٣) مصباح الشرق، عدد ٣٣، ٣.

إذا أنتم رضيتم أن تكونوا عبيداً للشهوات فلا سبيل لكم إلى الفضيلة التي تصعد بكم إلى معارج السعادة. ولا تأثير لصوت الحكمة والعقل إلا في النفوس الحرة، أو التي تجتهد في الوصول إلى حريتها من قيود الشهوات»[1]. فنستنتج من ذلك أن المويلحي أراد أن يثبت خلو المدنية الغربية من الحكمة والعقل أيضاً، أي من العقلانية التي اعتز بها الغرب وفتنت الشرقيين في مدنيته، كما أراد أن يثبت ابتعاد هذه المدنية عن جذورها الفكرية التي نبعت من الفلسفة اليونانية. وما دامت الحضارة الشرقية هي الروحية المتحررة من قيود الشهوات والمادة سيجد فيها الشرقيون ما يغذي عقولهم أيضاً، ويوصلهم إلى رقي الغرب الفكري والعلمي من غير أن ينفصلوا عن تراثهم ويفقدوا هويتهم.

إلا أن رغبة المويلحي في نبذ الحضارة الغربية، والتنكر لقيمها متمسكاً بالموروث الشرقي، ان هذه الرغبة اصطرعت وشكه في قيمة البعض من هذه التقاليد والعادات الشرقية. ويشبهه في ذلك، إلى حد، أحمد زكي ومحمد فريد. فقد خجلوا جميعاً من الرقص الشرقي، وأحسوا بأن الغربيين يسخرون منه ويعتبرونه من نقائص الشرقيين[2]. كذلك خجل المويلحي من تقاليد المصريين في أعراسهم وآلمه أن يلتقط الأوروبيون صوراً يبيعونها «في الأسواق الأوروبية، وتنشر هناك للاستهزاء والسخرية»[3]. فهو متأكد من أن الأوروبيين سيهزأون من هذه التقاليد لأنه هو نفسه ليس واثقاً كل الثقة بقيمتها، ولأنه يقيسها بمقاييس الحضارة الغربية التي كونت جزءاً من ثقافته وعقليته؛ فالمويلحي خاف أن يحكم الغربيون على الحضارة الشرقية بكاملها من خلال حكمهم على تقاليد الأعراس والرقص الشرقي: فهو متمسك بهذه الحضارة، من جهة، ومتنكر لبعض مظاهرها من جهة أخرى.

---

(١) مصباح الشرق، عدد ١٥٠، ٢.
(٢) الدنيا في باريس، ٩٧. حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٢٩١ ـ ٢٩٢. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ٩١.
(٣) حديث عيسى، ١٥٦.

ب ـ المرأة

لم يختلف رحالو هذا الجيل عن رحالي الحقبة السابقة في شعورهم جميعاً بالفرق الشاسع بين المرأة الغربية والمرأة الشرقية[1]، ولا ريب في أن مؤلفات قاسم أمين وأمثاله من مفكري هذا العصر[2] ما كانت إلا لتزيد الشرقيين احساساً بأن «المرأة هي دون سواها، سبب التقدم والارتقاء، أو علة التقهقر والانحطاط» على حد قول أحمد زكي[3].

طالب رحالونا بتعليم المرأة مختلف الآداب والعلوم، نظير ما حدث في أوروبا[4]. ولكنهم لم يريدوا أن يتبادر إلى الذهن أن تعليم المرأة أمر مستحدث أو غريب عن التراث الشرقي، فعاد المسلم محمد فكري إلى الشرع يستشهده الأمر بتعليمها[5]، فيما وجد المسيحي زيدان في تاريخ العرب ما يثبت نبوغ الشاعرة والأديبة بين النساء العربيات في الجاهلية وصدر الاسلام[6].

ولكن الصراع الفكري والحضاري تجلى بشكل أوضح حين عرض رحالونا للغاية من تعليم المرأة ولدورها في المجتمع. أكدوا تفوق المرأة المتعلمة على الجاهلة في تربية الأولاد وادارة المنزل[7]، وقد لاحظ بعضهم الفرق بين الأسرة الغربية الراقية والأسرة الشرقية التي يستبدّ فيها الرجل بالمرأة الضعيفة

---

(١) ارشاد الألبا، ٦٦ ـ ٦٧. رحلة زيدان، ٤٠ ـ ٤١. غرائب الغرب، ١: ١٨٥ ـ ١٨٦.

(٢) أشار زيدان إلى الضجة التي أثارها ظهور كتاب «المرأة الجديدة» بعد «تحرير المرأة». راجع مقالته «المرأة الشرقية»، الهلال، ٩: ٣٥٠.

(٣) السفر إلى المؤتمر، ٥٨. راجع كذلك: رحلة زيدان، ٣٩. غرائب الغرب، ١: ١٨٨، ٣٢٤، ٣٢٦، ٣٢٨.

(٤) ارشاد الألبا، ٦٧. السفر إلى المؤتمر، ٦١. محمد فريد، «حديث عن المرأة المصرية»، العلم ٤٤، ٢٧ يوليه ١٩١٠، ٤. رحلة زيدان، ٣٠. غرائب الغرب، ١: ١٦٨، ١٨٨، ٣٢٤، ٣٢٦، ٣٢٨.

(٥) ارشاد الألبا، ٦٧.

(٦) «الأمة نسيج الأمهات»، مختارات زيدان، ١: ١٢٧.

(٧) السفر إلى المؤتمر، ٦٦. محمد فريد، «حديث عن المرأة المصرية»، العلم ٤٤، ٤. رحلة زيدان، ٣٩ و ٤٦. غرائب الغرب، ١: ١٨٧.

الجاهلة[1]، ولا يقوم فيها الزواج على التكافؤ[2]. إلا أن موقفهم من دور المرأة في المجتمع ظل موقفاً تقليدياً إذ رأوا أن وظيفتها لا ينبغي أن تتعدى حدود منزلها وتربية أولادها، ورفضوا أن تمنح حق العمل خارج المنزل، فاستنكر المسلم والمسيحي على السواء أن تتعاطى المرأة الصناعة أو التجارة أو غيـرها من المهن[3]، فـ «إذا نزل الرجل والمرأة إلى السوق، من يربي الأطفال ويدبرهم ويعنى بأحوالهم»[4]. ولا نستغرب، بعد ذلك، أن يستنكر زيدان وكرد علي مطالبة المرأة الغربية بحقوقها السياسية[5]. فقد ظلت نظرتهم إلى المرأة النظرة التقليدية القديمة التي اعتبرتها دون الرجل عقلاً وذكاء[6]، وعليه رفضوا منحها ما للرجل من حقوق اجتماعية وسياسية.

إلا أن هذه النظرة التقليدية اصطرعت ونظرة جديدة تسربت إلى مؤلفات زيدان وكرد علي أحياناً، وقد جاءت نتيجة اعجابهما بما أحرزته النساء الغربيات «اللاتي شاركن الرجل في معظم حياته المادية والمعنوية في الغرب، وعما قريب يشاركنه في الحياة السياسية»[7]. فوصف زيدان مدى اسهام المرأة الفرنسية في الأعمال الصناعية والزراعية والسياسية والعلمية والأدبية والفكرية[8]. وبعد أن أكد كرد علي «أن العاقل لا يطلب لنساء الشرق أن يشاركن الرجال كما هن في الغرب، فإن تقاليدنا وأدياننا وعاداتنا لا تنطبق مع هذا»[9] ناقض نفسه في المؤلف ذاته، وتخلى عن نظرته التقليدية المحافظة، وتمنى أن يرى المرأة الشرقية تعمل

---

(١) رحلة زيدان، ٢٧. «المرأة الشرقية»، مختارات زيدان، ١: ١٤٢. غرائب الغرب، ١: ٣٢٢، ٣٢٤، ٣٢٦.

(٢) حديث عيسى، ٩٨. «الكهل العزب»، مختارات زيدان، ١: ١٩١.

(٣) «حديث عن المرأة المصرية»، العلم ٤٤، ٤. رحلة زيدان، ٤٦. غرائب الغرب، ١: ١٨٥، ١٨٧.

(٤) رحلة زيدان، ٤٦.

(٥) رحلة زيدان، ١٢٠. مذكرات كرد علي، ٣: ٧٠٣.

(٦) السفر إلى المؤتمر، ٦٦. مذكرات كرد علي، ٣: ٧٠٣.

(٧) غرائب الغرب، ١: ٣٢٥.

(٨) رحلة زيدان، ٤٠.

(٩) غرائب الغرب، ١: ١٨٥.

كالغربية مستقلة عن أهلها وأقاربها[1]. أما زيدان فأراد أن يثبت هنا أيضاً أن اسهام المرأة في الحياة العامة ليس غريباً عن تقاليد العرب، فأكد أن بين النساء في الجاهلية وصدر الاسلام من كن تاجرات وصانعات[2] وملكات وكاهنات وقائدات جند[3]. وأبدى اعجابه بالمرأة الشرقية التي خاضت الحياة العملية والسياسية[4].

كذلك تجلى الصراع في موقف رحالينا من الحجاب واختلاط الرجل بالمرأة. رأينا أن الطهطاوي تذبذب بين المطالبة بتحرير المرأة من الحجاب وسجن المنزل، وبين نظرته التقليدية المطالبة بابقاء الحجاب. ونجد أن الرحالين المصريين في هذه الحقبة أيضاً أرادوا ابقاء الحجاب فجعلوه من «موجبات العفاف»[5] ورأوا أن اختلاط النساء بالرجال يجر الفساد[6]. لكن تربية الطهطاوي التقليدية وحدها كانت السبب في مطالبته بتحجيب المرأة المسلمة إذ لم يستنكر على الاطلاق سفور المرأة الأوروبية، ولم يعتبر سفورها أو اختلاطها بالرجل مخلاً بالأدب. أما رحالو الجيل الثاني، المسيحيون منهم والمسلمون على السواء، فانتقدوا مغالاة المرأة الأوروبية في التحرر[7]، وبينوا أن تحررها كان السبب في شيوع الفسق والخلاعة. فأكد زيدان مثلاً، أن «العلة الأصلية في شيوع التهتك بباريس إنما هو اطلاق سراح الفتاة ومساواتها بالرجل وتكليفهاالارتزاق مثله»[8]. لا ريب في أن اسهام المرأة الغربية في الحياة الفكرية والعملية والسياسية اقتضى تحررها من تقاليد المجتمع القديم، وتغير المقاييس الأخلاقية تباعاً لذلك، لأن مظاهر الحياة مرتبطة بعضها ببعض، ويستحيل أن يطرأ التغيير على أحدها دون

---

(١) المرجع نفسه، ١: ٣٠٤.
(٢) «الأمة نسيج الأمهات»، مختارات زيدان، ١: ١٢٧.
(٣) «المرأة العربية»، مختارات زيدان، ١: ١٥٨ - ١٦٥.
(٤) «كيف نصنع الأخلاق»، مختارات زيدان، ١: ١٣٤ - ١٣٥.
(٥) ارشاد الألبا، ٦٦ - ٦٧. السفر إلى المؤتمر، ٦٧. حديث عيسى، ٢٤٧. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ١٣٨.
(٦) ارشاد الألبا، ٦٦ - ٦٧. السفر إلى المؤتمر، ٦٦. حديث عيسى، ٢٤٧. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ١٣٨.
(٧) السفر إلى المؤتمر، ٦٦. رحلة زيدان، ٤١ - ٤٥.
(٨) رحلة زيدان، ٤٤.

الآخر. وعليه لا يمكن أن تعيش المرأة في مجتمع صناعي تسهم في بنائه محتفظة بالقيم والتقاليد الأخلاقية التي يرتئيها مجتمع اقطاعي فصلها عن حياته. فتصرفات المرأة الغربية وأخلاقها اختلفت في آخر القرن التاسع عشر وأول القرن العشرين عما كانت عليه في القرون السابقة، أو في الشرق. ولكن أن يعد رحالونا هذا الاختلاف رفضاً للقيم الأخلاقية بدلاً من أن يعدوه تحولاً في هذه القيم كان نتيجة طبيعية لموقفهم من الحضارة الغربية كلها، إذ أسلفنا الاشارة إلى اعتبارهم الفسق والمجون من سيئاتها التي ينبغي تجنبها. وبما أنهم أرادوا المحافظة على الأخلاق القديمة حرصاً على هويتهم، وظناً منهم بأن ذلك ممكن مع تغيير الحياة الاقتصادية والسياسية والعلمية التي أحسوا بضرورة تغييرها ليتطور الشرق، رأوا أن المحافظة على الحشمة والشرف والأخلاق الشرقية يقتضي المحافظة على أساليب الشرق في معاملة المرأة، لأن نظرتهم إلى المرأة ظلت النظرة التقليدية التي تحرمها حقوق الرجل في التحرر التام، وترفض اعتبارها مساوية له في مختلف مناحي الحياة. ولا نجد فارقاً هنا بين المسلم والمسيحي في الايمان بأن تحرير المرأة من التقاليد القديمة يسبب الفجور والتهتك. فقد انتقد المويلحي أن يعقد الزواج بين المسلمين نتيجة حب يظهره الحبيبان، على غرار ما يحدث في الغرب، بل أراد أن يكون زواجاً تقليدياً كما كان في سالف الأزمان، وأن تبقى المرأة خاضعة للرجل، قانعة بمصيرها[1]. وهاجم زيدان اختلاط الجنسين ورأى أن الحجاب «بلا خلاف خير من التهتك الشائع في بعض المدن الكبرى»[2].

وواضح من هذا كله أن تحفّظ رحالينا في تحرير المرأة الشرقية لم ينجم عن الصراع بين التربية التقليدية والذهنية الحديثة فحسب، بل جاء أيضاً نتيجة دفاعهم عن المدنية الشرقية في وجه القيم الأخلاقية الجديدة التي أخذت تغزو الشرق.

---

(١) حديث عيسى، ٢٤٧.

(٢) «آفات التمدن الحديث»، مختارات زيدان، ٣: ٣٥. راجع كذلك مختارات زيدان، ١: ١٤٦، ١٥٧و ١٨٤.

٥ ـ الصراع في موقف الرحالين من الثقافة الغربية

أ ـ الفنون الجميلة

فيما وجدنا الرحالتين المسلمين من رحالي الرعيل السابق يغفلان الفنون الجميلة، ولا سيما الرسم والنحت، وقد عللنا هذا الاهمال في موضعه[1]، لم يبق فارق في هذا المضمار بين المسلم والمسيحي من رحالي هذه الحقبة. فنلاحظ أنهم عنوا جميعاً عناية خاصة باللوحات[2] والتماثيل[3] التي شاهدوها في معارض أوروبا ومتاحفها وحدائقها وشوارعها، ولم يسقطوا من أوصافهم الكنائس الرائعة التي لم يأت رحالو الجيل السابق على ذكرها، فأشاروا أحياناً إلى طرازها الهندسي، ووصفوا ما زينها من صور وتماثيل، وما فيها من تحف قيمة[4]. ثم

---

(١) راجع ص ١٠٩ من هذا الكتاب.

(٢) ارشاد الألبا، ٢٧١ ـ ٢٨٨، ٤٩٠، ٥٣٤ ـ ٥٣٥، ٥٥٠، ٥٨٣ ـ ٥٨٥. السفر إلى المؤتمر، ٢٠٦ ـ ٢١٠. الدنيا في باريس، ٧٣ ـ ٧٦. حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٢٦٩، ٢٧٦ ـ ٢٧٩. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ١١٨، ١٢١ ـ ١٢٣، ١٢٥. رحلة زيدان، ٧٢ ـ ٧٣، ٨٣ ـ ٩٠، ١٤٣ ـ ١٤٦. غرائب الغرب، ١: ٩٧ ـ ٩٨، ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(٣) ارشاد الألبا، ١٥٥ ـ ١٥٧، ٣٠٦ ـ ٣١١، ٣٢٥ ـ ٣٢٧، ٤٥٤ ـ ٤٦٢. السفر إلى المؤتمر، ٢١ ـ ٢٣، ٣٠، ٢٢١ ـ ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٥٧، ٣١٥ ـ ٣١٨. الدنيا في باريس، ٧٣ ـ ٧٨، ٨١ ـ ٨٢. حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٢٦٩، ٢٧٦ ـ ٢٧٩. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ١١٨، ١٢١، ١٢٥. رحلة زيدان، ٦٢ ـ ٧٣، ١٤٣ ـ ١٤٦. غرائب الغرب، ١: ٩٧ ـ ٩٨، ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(٤) ارشاد الألبا، ٦٣ ـ ٦٥، ٧٠، ١٥٤ ـ ١٥٥، ١٦٢، ٢٥٨، ٢٩١ ـ ٢٩٢، ٣٠٣ ـ ٣٠٤، ٤٦٢ ـ ٤٦٣، ٤٦٩ ـ ٤٧٠، ٤٩٩ ـ ٥٠٢، ٥٣٦ ـ ٥٣٧، ٧٨٥ ـ ٧٨٦. السفر إلى المؤتمر، ٢٤٩. رحلة زيدان، ٥١ ـ ٥٩. غرائب الغرب، ١: ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

وصفوا التحف في متاحف أوروبا المختلفة[١]، والآثار الهندسية والتاريخية التي زينت المدن والساحات العامة، كالقصور والدور الأثرية والفنية[٢]، والأقواس[٣] والجسور[٤] والأعمدة[٥]، وآثار اليونان والرومان[٦]، أو القصور والجوامع العربية في الأندلس[٧]. وأشاد بعضهم بعناية الغربيين بتنسيق الحدائق والمدن تنسيقاً فنياً رائعاً[٨]، أو وصفوا ما حضروا من موسيقى وغناء ورقص[٩].

إن العناية الكبرى التي وجهها رحالونا إلى مختلف الفنون الجميلة ترينا مدى تأثرهم بالثقافة الغربية التي تلعب فيها هذه الفنون دوراً هاماً. وتنم، بالتالي، عن تطور ثقافي بدّل في معادلة الذوق الفني لدى الرحالين العرب إذ شعروا الآن أن الفنون الجميلة مظهر آخر من مظاهر الرقي الحضاري[١٠]، فيما اقتصر هذا الرقي، بالنسبة إلى الرحالين السابقين، على الحياة العلمية والسياسية والاقتصادية. ولعلنا نجد في هذا التطور الثقافي منطلقاً جديداً للفنون الجميلة، وتفاعل الأدب وهذه الفنون، من بعد.

ولكننا نلاحظ أن معظم رحالينا لم يكونوا ذوي ثقافة فنية تمكنهم من نقد الفنون الغربية نقداً يبين المامهم بمبادىء الموسيقى والرسم والتصوير والنحت

---

(١) ارشاد الألبا، ١٦١ - ١٦٢. الدنيا في باريس، ١١٥ - ١٢٢. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ٩٣ - ٩٥، ١٠٠ - ١٠١، ١١١ - ١١٢ و ١٢٦.

(٢) ارشاد الألبا، ١٤٥، ١٥٢ - ١٥٤، ٢٣٧ - ٢٣٩، ٢٤٣ - ٢٤٨، ٣٠١. السفر إلى المؤتمر، ٢٢٦. رحلة زيدان، ٥١ - ٥٩. غرائب الغرب، ١: ١٠٩ - ١١١.

(٣) ارشاد الألبا، ١٥٨ - ١٥٩.

(٤) الدنيا في باريس، ١٢٤ - ١٢٧.

(٥) ارشاد الألبا، ١٤٧ - ١٤٨، ١٥٥ - ١٥٧، ٢٧١. السفر إلى المؤتمر، ٢٧١ - ٢٧٧.

(٦) السفر إلى المؤتمر، ٢٢ - ٢٣. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ١٠٢ - ١١٢.

(٧) زكي، «مدن الفن في الأندلس»، الهلال ٤٣ (١٩٣٤)، ١٢٩ - ١٤٠. الهلال ٤٣ (١٩٣٥)، ٣١٣ - ٣٢٤، ٤٤١ - ٤٥٢، ٥٦٩ - ٥٨٠، ٦٩٧ - ٧٠٥، ٨٢٤ - ٨٣١.

(٨) ارشاد الألبا، ٢٤٠ - ٢٤٢، ٢٤٨ - ٢٤٩، ٢٨٨ - ٢٩٠، ٥٠٣ - ٥٠٨، ٥٢٩، ٥٣٥.

(٩) السفر إلى المؤتمر، ١٠٧. حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٢٨٩ - ٢٩١. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ٩٨. غرائب الغرب، ١: ٢٠٨ - ٢٠٩.

(١٠) غرائب الغرب، ١: ٢٠٨. القديم والحديث، ٢١٩. أحمد زكي:
«Le passé et l'avenir de l'art musulman», Egypte Contemporaine, IV, pp. 11, 13-18, 21.

والهندسة، أو خصائص كل من المدارس الفنية التي وصفوا آثارها، وان استجابوا لجمالها وحسن اتقانها، وشرحوا لقرائهم أحياناً ما ترمز إليه اللوحات والتماثيل التي شاهدوها[1]. وقد اعترف محمد فكري بجهله وعجزه عن تقدير هذه الفنون وايفائها حقها[2]. ومن الشواهد على تقصيرهم في فهم الفن ونقده ما كتبه محمد فريد عن الصور والتماثيل في فلورنسا، مثلاً، من أنها «كلها في موضوع واحد تكاد لا تتعداه، وهو تاريخ المسيح، عليه السلام، وصلبه، على زعمهم، وبعثه، الخ. . . الخ. ويلي ذلك ما ينسب لقديسيهم من المعجزات والخوارق»[3]. وفي لوحات اللوفر اكتفى زيدان بقوله: «إن تلك الصور بعضها يمثل المشاهير من الرجال والنساء. والبعض الآخر يمثل العادات، كمجلس طرب بين أهل القرى في القرن السابع عشر. وولادة أمير. وفتاة عائدة من المدرسة»[4]. وكل ما قاله كرد علي في آثار الأكروبول الرائعة «إن ما في آتينا من بقاء العاديات القديمة ليس بالشيء الذي يلفت نظر السائح»[5].

ونستثني من رحالينا أحمد زكي، فقد مثل المنطلق الحضاري الجديد الذي لم يلتفت إلى الفنون الجميلة فحسب، بل تذوّقها إذ عرف بعض أصولها وألم بتاريخها وتطورها ومميزاتها. فقد حدد الطراز الهندسي الذي يمثله بعض الآثار التي وصفها[6]. وحاول أن ينقل إلى قرائه الخصائص العامة التي تميز فن الرسم في البلاد المختلفة، وإن لم يلتفت إلى خصائص مدارسه المتباينة[7]. وبدا تفهمه قيمة الفن أوضح ما بدا حين قيم الزخارف في المباني العربية في الأندلس، فقال: «إذا أمعنا النظر فيها بتدقيق فإنها لا تترك فينا سوى تأثير بسيط.

---

(١) راجع، مثلاً، ارشاد الألبا، ٢٧١ ـ ٢٨٨. الدنيا في باريس، ١١١ ـ ١١٤. حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٢٧٦ ـ ٢٧٩. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ١٢٢.

(٢) ارشاد الألبا، ٣٠٧.

(٣) من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ٩٩.

(٤) رحلة زيدان، ٦٨.

(٥) غرائب الغرب، ١: ٣٢٣.

(٦) السفر إلى المؤتمر، ٢٢٦، ٢٤٥.

(٧) الدنيا في باريس، ١١٣.

فإن النظر الذي تبهره لأول وهلة هذه الزخارف، متى هدأ وارتاح وزال منه الذهول الأول الذي اعتراه، وأخذ في التمحيص الفني الدقيق، يفضي إلى زيادة الاعجاب بصبر الحفارين والنقاشين، بقدر ما ينقص هذا الاعجاب بحقيقة الفن نفسه. فإننا لا نرى في تلك الصور ما يعبر عن أفكار عظيمة ناتجة عن قريحة وقادة غير عادية، بل نرى فقط ميلاً للتدقيق في زخرفة القطع الصغيرة، مما يدل على براعة فائقة في الهندسة لا في الفن... فالعين يمكنها أن تتبع هذه الخطوط ساعات متوالية، وفي كل لحظة منها ترى شكلاً جديداً، ولكن لما يتبع العقل النظر يفيق المتأمل كأنه في حلم... عند ذلك يدرك المتأمل ما قصده فنانو العرب في زخرفتهم هذه... قد أرادوا أن يحدثوا تأثيراً في النفس... قد أرادوا أن يشغلوا عقولنا ورؤوسنا، بل أرادوا التأثير على حواس وعواطف قلوبنا. وقد نجحوا في ذلك لأننا نحن قد اختبرنا بأنفسنا ما أحدثه شجن الهمس الموسيقي اللطيف الذي في هذه الخطوط من ذهولنا أمام هذه المشاهد الرائعة»[1].

لا يهمنا ما في هذه الفقرة من ثقافة فنية فحسب، ومن قدرة على نقد الفن وتقديره، أو شعور جمالي تحسسه وعجز عن أدائه فلجأ إلى الاستعارة الشعرية التي توحي به؛ بل يهمنا، فوق ذلك، ما يظهر فيها من اعتزاز بالفن الاسلامي ودفاع عنه في الآن نفسه. أكد أحمد زكي أن الرقش العربي يثير النفس والقلب، فضلاً عن أنه يشغل العقل،وينقل الانسان إلى عالم الحلم والذهول.وفي موضع آخر بيّن أن فن الرقش الذي برز فيه العرب يظهر «ميلهم للأشياء غير المنظورة الفائقة الطبيعة التي تدفع بهم إلى الاغراق في حياة مملوءة بالأحلام، لا نهاية لها، ومحاطة بالظلام، في تقلب دائم، رغماً عن كونها في الجوهر تدور على وتيرة واحدة. وهذا الميل هو الذي يدمغ زخارفهم بطابعه الخاص»[2]. وكأن أحمد زكي أراد بهذا كله أن يبين ما في الفن العربي من ايحاء غيبي، ديني وصوفي، فلا يضير العرب، إذاً، أن يخلو تراثهم من الفن التشكيلي الذي حفلت مدن أوروبا

---

(١) «مدن الفن في الأندلس»، الهلال ٤٣ (١٩٣٥)، ٣١٧.
(٢) المرجع نفسه، ٤٤٣.

بآثاره، وأن يكون الاسلام قد نهى عن صنع التماثيل والصور، فقد كان الاسلام نفسه، وطبع العرب الخاص، حافزين على خلق فن لا يقل ايحاء وبعد دلالة عن اللوحات والتماثيل الغربية، ولو أن الرقاشين أنفسهم لم يكونوا أصحاب «أفكار عظيمة وقريحة وقادة». وقد أكد أحمد زكي أن «الفنون تعكس روح الشعب، بقدر ما يعكسها أدبه أو حضارته المادية»[1]. فبما أن الشعوب تختلف روحاً وطبعاً، يكون التنوع في تعبيرها الفني من مظاهر هذا الاختلاف، لا من مظاهر التفاوت الحضاري بينها.

وعليه كان تفاخر رحالينا بالتراث العربي الفني القديم اثباتاً لهذا الواقع، ولعله كان أيضاً وسيلة من وسائل التعويض إذ آلمهم تخلف الفنون الجميلة في حاضر العرب[2]. فوصف أحمد زكي جامع قرطبة[3] وقصر الحمراء[4] مفصلاً، وافتخر كرد علي بمنجزات العرب القدامى في التأليف الموسيقي[5].

إلا أن رحالينا لم يكتفوا بالتفاخر، بل أرادوا أن يثبتوا فضل العرب على الغربيين في هذا المضمار، وأن أوروبا مدينة للعرب بتطورها الفني. فبيّن أحمد زكي الأثر البعيد الذي تركته الفنون الاسلامية في هندسة أوروبا وحرفها اليدوية[6]، كما أكد أن الحضارة الاسلامية خلفت في أوروبا المسيحية حركة قوية انبثقت منها نهضة أوروبا الفنية والأدبية. وليثبت صحة ذلك استشهد علماء غربيين أمثال G.Paris و M.Migeon[7]. ولعله رمى إلى هدف آخر أيضاً، وهو أن يبين لمواطنيه أن استعانتهم بالتكنيك الغربي الحديث في تطوير الفنون

---

(1) Zéki, «Le passé et l'avenir de l'art musulman», Egypte Cont. IV, p. 21.

(2) الدنيا في باريس، ٩٥.

Zéki, «Le passé et l'avenir de l'art musulman», Egypte Cont., IV, pp. 1-32.

رحلة زيدان، ٥٩. غرائب الغرب، ١: ١٩٩ ـ ٢٠٨.

(3) «مدن الفن في الأندلس»، الهلال ٤٣ (١٩٣٤)، ١٢٩ ـ ١٤٠ و٣١٣ ـ ٣٢٤.

(4) «مدن الفن في الأندلس»، الهلال ٤٣ (١٩٣٥)، ٥٧٣ ـ ٥٨٠ و٦٩٨ ـ ٧٠٥.

(5) غرائب الغرب، ١: ٢٠٨. القديم والحديث، ٢١٩ ـ ٢٢١.

(6) «Le passé et l'avenir de l'art musulman», Egypte Cont., IV, pp. 7, 11-12.

(7) Ibid, IV, p. 7

المصرية[1] لا يضيرها أو يعيبها في شيء، ما دامت الفنون الأوروبية نفسها قد نهضت بفضل الحضارة الاسلامية.

وإذ اعتز أحمد زكي بتراث المسلمين الفني أكد سبقهم الأوروبيين إلى بعض الفنون، وكأنه أراد أن يثبت تفوق المسلمين في المضمار الفني نفسه، أو أن يقلل من قيمة المنجزات الغربية. فقال، مثلاً، إن تخطيط المدن الذي سبب شهرة Haussman الفرنسي قد سبقه إليه بأربعة قرون الدودري المصري في عهد المماليك، حين وسع شوارع القاهرة وحسنها وجملها عام ٨٨٢ هـ/١٤٧٧ م[2].

ومع أن أحمد زكي أكد أن لكل شعب فنونه الخاصة التي تعبر عن روحه وطبعه، إلا أنه لم يرد أن يعترف بتقصير قدماء المسلمين في أيٍ من مضامير الفن الغربي، وعليه بيّن أنهم عرفوا الفن التشكيلي والنحت أيضاً، إذ لم ينه عنهما الاسلام إلا في تزيين الجوامع نفسها. فحفلت الكتب والقصور العباسية بالصور، ولا سيما في عهد الفاطميين[3].

ولولا شعور رحالينا بأن انحطاط الفنون من مظاهر الانحطاط الحضاري كله، لما فخروا بفنون العرب القدامى هذا الفخر كله، وقد أسلفنا الاشارة إلى احساسهم بالعلاقة الوثيقة بين الفنون الجميلة ومظاهر الحضارة الأخرى.

ولأول مرة نرى أحد رحالينا يشعر بأهمية الفن في تطور الوطن وتطويره، ولا ريب في أن ثقافة أحمد زكي الفنية وما شاهده في الغرب من تراث فني، جعله يشعر بأن الفن أداة تعبير عن الذات والهوية لأنه ظاهرة حضارية لذهنية شعب بعينه، فلم يكن حرصه على أصالة الفن المصري (أو العربي أو الشرقي) بأقل من حرصه وحرص رفاقه على أصالة المدنية الشرقية كلها. فحين وصف ما رآه من

---

(١) وقد كتب مقالته «ماضي الفن الاسلامي ومستقبله» ليرشد مواطنيه إلى سبل بعث الفنون في مصر، فتستفيد هذه الفنون من علوم الأجانب وفنونهم وتكنيكهم من غير أن تفقد أصالة الروح الاسلامية وصلتها بالتراث القديم. Ibid., IV, pp. 20-31

(٢) Ibid., IV, pp. 23-24

(٣) Ibid., IV, pp. 4-5

آثار الهندسة الاسلامية في أوروبا الحديثة، كالمشربيات البديعة والقاعات الفاخرة «وهي التي كانت تزدان بها قصور أجدادنا وأسلافنا» أبدى أسفه الشديد على اضاعة العرب هويتهم الفنية في ما يشيدون الآن من مبان على طراز «لا شرقي ولا غربي»(١). وآلمه «أن الشعوب الاسلامية غافلة عن الفنون اليوم كما كانت غافلة عن الحياة السياسية... يجهلون أن الفن الحي الذي يتغير هو من أهم مظاهر الحياة الوطنية... ولا يكفي شعباً من الشعوب أن يغتني ويزدهر مادياً ليصبح شعباً عظيماً. إذ لا بد أن يهتم بتطوير عبقريته الخاصة في ميادين الفكر والفن»(٢). فأضحى دور الفن في نظره معادلاً لدور العلوم والنظم السياسية والاقتصادية في تطوير الوطن. وهذا يثبت التقدم والتغيير الذي طرأ على ذهنية الشرقيين، إذ اتضح لهم، أولاً، أن مظاهر الحضارة كل لا يتجزأ فيرتقي بعضها دون الآخر؛ كما بدأوا يدركون أن في الفنون أيضاً روح الشعب وشخصيته، لا في الدين وحده، كما أحس المسلمون من رحالي الرعيل السابق؛ ولذلك لم يكن التمسك بأصالة الفن وضرورة تطويره بأقل أهمية من التمسك بالدين ووجوب تطويره، أو تطوير النظم السياسية والاقتصادية في الشرق.

أما بالنسبة للمويلحي ومحمد فريد فاتخذ الصراع في موقفهما من الفنون مظهراً مختلفاً كل الاختلاف عما وجدناه في مؤلفات أحمد زكي وزيدان وكرد علي، على ما بينهم من تفاوت في العناية بالمظاهر الفنية.

أحس المويلحي مثلهم بأن الفنون في البلاد الاسلامية غير ما هي عليه في أوروبا؛ ولكنه، على نقيضهم، لم يعز ذلك إلى تخلف الشرقيين، ولم يشعر بأن في التخلف الفني ما يضير المسلمين، ما دام الاسلام قد حرم النحت والتصوير، ولذلك تقلصا بين الأمم الاسلامية وحدها «وإلا فهو منتشر في الشرق انتشاره في الغرب بين الأمم الوثنية كالصينيين واليابانيين والمجوس من أهل الهند»(٣). وكأنه

---

(١) الدنيا في باريس، ٩٥.

(٢) «Le passé et l'avenir de l'art musulman», Egypte Contemporaine, IV, p. 32.

(٣) حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٢٨٣.

أراد أن يثبت أن فني الرسم والنحت ليسا خاصين بالغربيين دون الشرقيين، ولكن فيهما ما يناقض الاسلام، ولذا لا ينبغي أن يأسف المسلمون على افتقارهم اليهما.

إلا أن المويلحي لم يستطع أن يخفي اعجابه ازاء ما شاهد في باريس من لوحات وتماثيل رائعة[1] جعلته يؤكد أن «التصوير شعر صامت والشعر تصوير ناطق»[2]. ولكنه حاول أن يقلل من قيمة الجمال الذي يخلقه الفنان الغربي، وكأنه يريد أن لا يشعر المصري بافتقاره إلى أمر ذي بال. فبيّن أولاً، أن الجمال الحقيقي الخالد هو في الطبيعة، وقد خص الله بها الشرق والغرب على السواء. والمزية التي تميز الانسان «عن سائر الحيوانات... هي إدراك حقيقة الوجود بالامعان والمشاهدة، وطول الفكر والنظر في خلق السماوات والأرض للاهتداء إلى معرفة خالقها وعبادة صانعها... هذه هي اللذة الروحانية التي أسعد الله بها الانسان دون سائر المخلوقات، وهي أشرف اللذات وأصفاها، وأفضلها وأبقاها، وما يتقرب العبد إلى الله زلفى في عبادته بأجل من النظر والتفكير في حسن صنعه وكمال خلقه»[3]. وبذلك أوضح المويلحي أن اللذة التي يجنيها المسلم من تأمل روائع الله في خلقه، أسمى وأفضل من تلك التي يجنيها الغربي من تأمل روائع فنه، فضلاً عن أنها تقرب الانسان من الله. أما الفنون، فعلى نقيض ذلك تماماً: فقد وصمها المويلحي بما وصم المدنية الغربية كلها من فساد خلقي وخلاعة. وهذا ما فعله محمد فريد أيضاً. قال محمد فريد إن المسارح والغناء في ايطاليا «من السلع الفاسدة»[4]. وأكد المويلحي أن رقص الغربيين برهان على الدعارة والانحلال الخلقي[5]. وبيّنا ما في اللوحات والتماثيل الأوروبية من عري وأوضاع «مغايرة للأدب»[6]. وفي وصف رائعة «السستين» نبّه محمد فريد إلى ما في

---

(١) المرجع نفسه، ٢٦٩، ٢٧٦ ـ ٢٧٩.
(٢) المرج نفسه، ٢٧٩.
(٣) حديث عيسى، ١٦٨.
(٤) من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ٩٨.
(٥) حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٢٩٠.
(٦) حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٢٨١ ـ ٢٨٢. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ١١٢.

اللوحة من تفاصيل منافية للأخلاق والدين معاً[١]، فيما بيّن المويلحي أن الفنانين يصرفون ثمن لوحاتهم على العشق والنساء «فترى ثمن اللوح الثمين يخرج من خزانة الغني المتباهي، إلى يد الصانع المفتون، إلى كيس الفاجرة الهلوك»[٢]. فنحس بأن المويلحي ومحمد فريد أرادا أن يثبتا بذلك أن خلو مصر من روائع الفن ليس برهاناً على تخلف حضاري، كما بيّن أحمد زكي، بل بالعكس، فإن العناية بالفن لا ينم إلا عن انحطاط خلقي، وهذا هو التخلف الحضاري بعينه. وبذلك استطاع الرحالتان أن يدافعا عن وطنهما رافضين الاعتراف بما فيه من نقص، وأن يثبتا في الوقت نفسه، أن الحفاظ على تعاليم الدين والهوية الاسلامية هو السبيل إلى خلاص مصر ورقيها. وإن كانت هذه النظرة متفقة مع مواقف المويلحي من القضايا الفكرية والحضارية الأخرى، فإنها تناقض آراء محمد فريد في القضايا السياسية والاقتصادية، وتثبت أن تحرره لم يكن إلا في ما ظنه ضرورياً لاستقلال مصر وتطورها، أما القضايا التي اعتبرها ثانوية، فكان موقفه فيها تقليدياً خالصاً. وهذا الفصل بين مظاهر الحياة المادية والفكرية والفنية مظهر آخر من مظاهر الصراع في فكره، إذ اقتبس الغربي المستحدَث في ما حسبه السبب في قوة أوروبا ورقيها، وتمسك بالموروث القديم في ما تبقى، خوفاً من فقد الهوية.

ب ـ المسرح

لاحظ رحالونا عناية الغربيين بالمسرح، ولكنهم لم يجدوا فيه سوى أسلوب من أساليب تعليم الفضيلة وتهذيب الأخلاق[٣]. إلا كرد علي، إذ رآه، فوق ذلك «دار سلوى وارتياح»[٤].

---

(١) من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ١٢٣.
(٢) حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٢٨١.
(٣) ارشاد الألبا، ٢٥١. السفر إلى المؤتمر، ٣١٠. حديث عيسى، ٢٤٥. غرائب الغرب، ١: ١٣٦.
(٤) غرائب الغرب، ١: ١٣٦.

وبدا الصراع في موقف محمد فكري والمويلحي حين بحثا في تبني الشرقيين المسلمين المسرح الغربي. إنهما بيّنا أن هذا الفن غربي خالص[1]، وأوضح محمد فكري أن الغربيين يجنون منه فوائد عديدة، فضلاً عن الحكم والنصائح: فهو يخلق جو أنس وألفة بين المتفرجين، ويهيىء العمل لآلاف المؤلفين والممثلين والعمال[2]. ولكن موقف محمد فكري والمويلحي من المرأة الشرقية، وحرصهما على بقائها مصونة محجبة جعلهما يرفضان ظهورها على المسرح. فرأيا، بالتالي، أن ليس من مصلحة الشرقيين اقتباس هذا الفن[3].

ولكن فيما تردد محمد فكري بين الرفض والقبول، إذ رأى أن بين الشرقيات «من لا يفرض عليها دينها أو تقاليدها» عدم السفور والتبرج والتمثيل[4]، وقد وجد في المسرح وسيلة فعّالة للارشاد وتهذيب الأخلاق، أكد المويلحي ما كرره مراراً من أن ما يوافق الغرب لا يلائم عادات الشرق ودينه وتراثه، وبذلك نفرّ المسلمين من اقتباس المسرح الغربي: فالمسرحيات الغربية قائمة على العشق، مثلاً، والعادات الشرقية تستنكر اظهار الغرام وتعتبره عاراً. ثم إن الوسائل التي يعتمدها الغربيون لتهذيب الأخلاق، ومنها المسرح، لا تناسب طباع الشرقيين، ولا بد أن تكون فنون الشعب نابعة من تراثه، مطبوعة بروحه، لتلمس فيه الوتر الحساس، وتصيب الهدف المطلوب. فلا جدوى من أن يقتبس المسلمون فن المسرح «فتشخيص هذه الأقاصيص، والروايات الغربية الموضوعة على أخلاق أمة بذاتها لا تؤثر في أمة أخرى، ولا بد أن يكون التشخيص والتمثيل بين الشرقيين مطابقاً لأحوالهم وظروفهم، جارياً على مقتضى عرفهم وتاريخهم، وليس من المقبول عندهم حصول هذا التشهير والتمثيل في معيشة الأهل والولد، وما تنسدل عليه الحجب والستور، في البيوت والدور. وليس في الدين الاسلامي ما يسمح باشتراك النساء مع الرجال في تأدية هذا الفن. . . ولا من أدب المسلمين أن يمثل

---

(١) ارشاد الألبا، ٢٥١. حديث عيسى، ٢٤٧.
(٢) ارشاد الألبا، ٢٥١.
(٣) ارشاد الألبا، ٢٥١. حديث عيسى، ٢٤٧.
(٤) ارشاد الألبا، ٢٥١.

بينهم تاريخ الاسلام وتاريخ خلفائه على أسلوب يبتدىء بالعشق والغناء... وذلك أكبر اهانة للأسلاف»[1].

فكما استند المويلحي إلى الدين والموروث يرفض باسمهما كل ما وجده غريباً عن الشرق في النظم السياسية والاقتصادية والأخلاقية، هكذا توسل بهما ليبين أن المسرح فن دخيل لا ينبغي قبوله. وبما أنه نبع من تقاليد الغرب وعاداته، وجد فيه المويلحي ما في المدنية الغربية كلها من مظاهر الفساد الخلقي والرذيلة والخلاعة: «إن هذا الفن الذي تغالى الغربيون في اتقانه وارتقائه لم يفدهم أدنى فائدة في باب الآداب وضرره بينهم اليوم ظاهر... لأن المعول عندهم في هذا الفن أن يظهروا الفضيلة من خلل تمثيل الرذيلة... فتوضيح الرذائل وتبيين الشهوات... مدرجة إلى تعمق صاحب الرذيلة في رذيلته»[2]. وبذلك أثبت أن خلو المجتمع العربي من فن المسرح حسنة لا سيئة، وما نال الغربيون من هذا الفن إنما كان عكس المراد، فأي نفع، إذاً، في فن جر على أصحابه الوبال؟

ج ـ اللغة والأدب

من رحالي الجيل السابق نبّه كل من الطهطاوي والشدياق إلى أن اللغة من الروابط الأساسية بين أبناء الوطن أو القوم الواحد. ولا غرو أن يزداد رحالونا شعوراً بذلك بعد أن أحسوا بالخطر الشديد الذي جابهته اللغة العربية إثر الاحتلال الغربي لمصر وشمالي افريقية، وبعد أن قويت حركة التتريك في الدولة العثمانية. فنقم محمد فريد على المحتلين الفرنسيين الذين حاولوا القضاء على اللغة العربية في الجزائر، مثلاً، فيما عززوا اللغة الفرنسية[3]. وتهجم كرد علي على الاتحاديين لأنهم عملوا على محو اللغة العربية واحلال التركية موضعها[4]. فأضحى الحفاظ على اللغة العربية مقروناً بالحفاظ على الوطن والقومية والذاتية،

---

(١) حديث عيسى، ٢٤٧.
(٢) المرجع نفسه، ٢٤٧ ـ ٢٤٨.
(٣) من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠١، ٧٠ ـ ٧٢.
(٤) غرائب الغرب، ١: ٢٨٧.

وقد أكد كرد علي بلسان معاصريه «أنا إن كنت عربياً، وأحب العرب، وأريد نهوضهم، أيتيسر لي كل ما أريد إذا لم أخاطبهم وأكتب لهم بلغتهم التي يفهمونها؟!»[1].

كان من نتائج الانحطاط الذي عانته البلاد العربية قروناً، أن جهل أبناؤها قواعد لغتهم ومفرداتها، وعندما ازداد اتصالهم بالغرب، ورأوا أن اللغات الأجنبية خلت من ازدواجية العامية والفصحى التي في العربية، وان لغات الغرب المحكية حلت في آدابه محل اللاتينية، قامت فئة من العرب والمستغربين تطالب بالاستغناء عن اللغة العربية الفصحى على أن تتخذ العامية بديلاً. فكان من الطبيعي أن تثور ثائرة رحالينا كلهم[2]، إذ شعروا بأن الفصحى هي الصلة بين حاضر العرب وماضيهم[3]، وانها البرهان على بقائهم أحياء عبر القرون، فضلاً عن أنها من الروابط التي تجمع الشعوب العربية كلها لتقف صفاً واحداً في وجه الغرب[4].

وازداد رحالونا تمسكاً بلغتهم إذ سيطرت اللغات الأجنبية في بلادهم وحلت محل العربية في تدريس العلوم في المدارس والجامعات[5]، وتسربت ألفاظها وتعابيرها إلى لغة العرب المحكية والمكتوبة[6]. وقد أدرك رحالونا أن من أسباب

---

(١) غرائب الغرب، ١: ١٦٠. راجع قولاً مماثلاً لأحمد زكي في «آثار العرب الخالدة في أوروبا»، المقتطف ٤١ (١٩١٢)، ٣٥٩ ـ ٣٦٠. ولزيدان في «اللغة العربية والتعليم في مصر»، الهلال، ٢١ (١٩١٢)، ٢٧.

(٢) ارشاد الألبا، ٦٨٨. «اللغة العربية الفصحى»، مختارات زيدان، ٣: ١٣٧. مذكرات كرد علي، ٢: ٥٠١.

(٣) ارشاد الألبا، ٦٨٨. المويلحي، «أمر مبكياتك لا مضحكاتك»، مصباح الشرق، ١٠٠، ٣. «التأليف»، مختارات زيدان، ٣: ١٢٩ ـ ١٣٠. غرائب الغرب، ١: ١٦٠.

(٤) أسلفنا الاشارة إلى انبثاق الايمان بالوحدة العربية من الاحساس بأهمية اللغة رابطاً بين العرب جميعاً. راجع ص ١٧٥ـ ١٧٦ من هذا الكتاب.

(٥) زيدان، «جامعة أم كلية»، المختارات، ٣: ١٨. «اللغة العربية والتعليم في مصر»، المرجع نفسه، ٣: ١٣٨ ـ ١٤٣. «كتاب العربية وقراؤها»، المرجع نفسه: ٣: ١٤٧ ـ ١٥٣. القديم والحديث، ٦٥ ـ ٧٠.

(٦) زكي، «آثار العرب الخالدة في أوروبا»، المقتطف ٤١ (١٩١٢)، ٣٥٩ ـ ٣٦٠. «التأليف»، مختارات زيدان، ٣: ١٣١.

ذلك افتقار اللغة العربية إلى مصطلحات العلوم والحياة الجديدة، من جهة[1]، وابتعادها عن الطبع والحياة إذ جمدها الكتاب في قوالب تقليدية قائمة على الزخرف والتنميق[2].

وازاء هذا النقص في اللغة اتخذ رحالونا موقفاً ينم عن مدى تحررهم من قيود القديم. فقد انتقدوا الأساليب التقليدية التي تكبل الفكر والقلب والخيال، وبينوا أن التمسك بها يقضي «على وطننا ومعارفنا بالانحطاط والانحلال»[3]. فنستنتج أنهم طالبوا بلغة مألوفة واضحة طبيعية حية تواكب العصر وتلبي حاجاته الفكرية والحضارية. وقادهم ذلك إلى المطالبة باغناء اللغة وتطويرها عن طريق الاشتقاق، أو النحت، أو إحياء مفردات قديمة[4]. ولكن فيما كانت وطنية الشدياق السبب في رفضه تزويد العربية بألفاظ دخيلة، أكد زيدان أنه «إذا عرض لنا تعبير أجنبي لم تستعمل العرب ما يقوم مقامه، لا بأس من اقتباسه»[5] «على أن نعد ذلك الاقتباس نمواً وارتقاء، لا فساداً وانحطاطاً»[6]. ولا نستبعد أن يكون زيدان قد تلقى هذا الدرس ايضاً من اللغات الأوروبية التي أغنى بعضها بعضاً من غير أن يعتبر أصحابها أن الدخيل أفسدها، ما داموا محافظين على روحها وأصولها.

وفي رغبة الرحالين بتطوير لغتهم نحس بدفاعهم عن النفس إذ شعروا أن

---

(١) الدنيا في باريس، ٩٧. زيدان، الألفاظ العربية والفلسفة اللغوية، ٩٨. غرائب الغرب، ١: ٧٨ ـ ٨٢.

(٢) الدنيا في باريس، ٢٧١. المويلحي «كلمة في ختام المناقشة»، مصباح الشرق، ١١٧، ٢. زيدان، اللغة العربية كائن حي، ١٣٩. «التأليف»، مختارات زيدان، ٣: ١٢٩ ـ ١٣٥.

(٣) الدنيا في باريس، ٢٧١، ٢٧٢. اللغة العربية كائن حي، ١٣٩. «التأليف»، مختارات زيدان، ٣: ١٣٣.

(٤) نلاحظ ذلك في المفردات التي أحياها أو اشتقها أو نحتها كل من أحمد زكي وزيدان، منها: برزوق (السفر، ١٠٦) سكردان (السفر، ١٣٥) الرافعة (رحلة زيدان، ٢٥) العداد (المرجع نفسه، ١٩) وغيرها.

(٥) اللغة العربية كائن حي، ١٣٩.

(٦) المرجع نفسه، ١٤٠.

انحطاط الأمة مقرون بانحطاط لغتها، وان ارتقاءها مرهون بارتقاء لغتها[١]، فأضحى اصلاح اللغة وتطويرها سبيلاً من سبل التطور لا يقل أهمية وبعد دلالة عن أساليب الاصلاح السياسي والاقتصادي، بل انه ألصق منها بروح الأمة وحياتها.

ولعلنا نجد وجهاً آخر من وجوه اعتزاز رحالينا بلغتهم حين أظهروا عناية المستشرقين بها، وفضلهم العميم عليها وعلى آدابها[٢]. فلولا قيمة هذه اللغة وروعة آدابها لما بالى بها الأجنبي، ورأى فيها ما يستحق البحث والتنقيب. ولعل في هذا الاعتزاز أيضاً لوناً من التعويض النفسي عن الاحساس باندحار اللغة العربية في وجه اللغات الأوروبية.

ولا ريب في أن احساس العرب القومي وتمسكهم بلغتهم كان مهمازاً دفعهم إلى إحياء تراثهم الأدبي والفلسفي والعلمي. ونجد أن بعض رحالينا أسهموا في هذه الحركة، إما بتأليف الروايات التي تمجد تاريخ العرب، شأن زيدان في اسلامياته، أو بوضع المؤلفات في تاريخ العرب وآدابهم ولغتهم، شأن أحمد زكي[٣] وزيدان[٤] وكرد علي[٥]، أو بنشر الكتب العربية القديمة، كما فعل أحمد زكي وابراهيم المويلحي والد محمد[٦].

---

(١) «كتاب العربية وقراؤها»، مختارات زيدان، ٣: ١٤٩. غرائب الغرب، ١: ٧٨ ـ ٧٩.

(٢) ارشاد الألبا، ٦٠٩ ـ ٦١٣. الدنيا في باريس، ٢٥٤ ـ ٢٥٥. رحلة زيدان، ١٤٢. غرائب الغرب: ١: ٨٤ و ١٦١.

(٣) في مقالة عيسى اسكندر المعلوف «أحمد زكي باشا» في مجلة المجمع العلمي بدمشق، ١٣: ٣٩٥ ـ ٣٩٨ نجد قائمة بالكتب العربية القديمة التي نشرها أحمد زكي، وبتلك التي وضعها في اللغة العربية وآدابها. راجع أيضاً: مصادر الدراسة الأدبية، ٢: ٤٢٤. معجم المطبوعات، ٩٧١ ـ ٩٧٢. Bul. de l'Inst. d'Egypte, XVII, (1934-1935), pp. XVIII-XIX.

(٤) نجد قائمة مؤلفاته في: مصادر الدراسة الأدبية، ٢: ٤٤٣. ومعجم المطبوعات، ٩٨٥.

(٥) نجد قائمة مؤلفاته في: مجلة المجمع العلمي، ٣: ٢٤٨ ـ ٢٥٠. مصادر الدراسة الأدبية، ٢: ٦٥٨ ـ ٦٥٩. الألوسي، محمد كرد علي، ١٥٦ ـ ٢٨٦.

(٦) نشر رسالة الغفران وغيرها. راجع:
S. Ben Cheneb, «Et. de Littérature Arabe», Rev. Afric. 83 (1938), p. 361.
أما بروكلمان فنسب نشر رسالة الغفران وغيرها من الكتب القديمة إلى محمد المويلحي. GAL, S III, p. 194 وقد صحح سعد الدين بن شنب هذا الخطأ.

وعلى أثر هذه الحركة اتضح لهم أن الأدب العربي القديم يختلف كل الاختلاف عن أدب عصور الانحطاط الذي قلده بعض معاصريهم. ومع أننا نجد بين رحالينا أمثال محمد فكري ممن أبدى اعجابه بالمدائح التي قلدت القدامى في وصف الناقة واستخدام الحوشي، واتهم بجهل اللغة من دعا إلى نظم الشعر في كلام قريب المتناول سهل مفهوم[1]، إلا أن معظم رحالينا اتخذوا موقفاً مناقضاً لهذا تماماً. ولا نشك في أن دراستهم الأدب الغربي، فضلاً عن احياء التراث العربي القديم، قد أسهم في تغيير مقاييس النقد الأدبي. فانتقد المويلحي وكرد علي، مثلاً، الأدب المقلد السقيم[2]، وأكد أحمد زكي أن الأدب هو ما يعبر فيه الكاتب بدقة وصدق واخلاص عن مشاهداته واختباراته، وذلك بأسلوب «متشبع بالحياة، منطو على حقيقة احساس وصحة وجدان، يؤثر على الجم الغفير من القارئين والسامعين، فتتولد في قومنا حركة من الأفكار يكون من ورائها عظائم الأعمال وننال بها المجد الصحيح»[3]. وبيّن زيدان بدوره أن الأدب ما يفيد الناس ويعلمهم ويشوقهم ويسهل عليهم فهمه[4]. فلم يقس رحالونا الأدب بمقاييس القديم، نظير ما فعل الطهطاوي والشدياق، بل أضحى الأدب صورة النفس والحياة[5]، وذا رسالة اجتماعية أو سياسية أو انسانية، تصاغ في لغة معاصرة تجاري الحياة الجديدة.

وإن كانت هذه مميزات الأدب العربي قبل أن يتحول إلى ضرب من

---

(١) ارشاد الألبا، ٦٥٩ ـ ٦٦١.

(٢) «كلمة في ختام المناقشة»، مصباح الشرق، ١٧٧، ٢. غرائب الغرب، ١: ٨٣.

(٣) الدنيا في باريس، ٢٧٢.

(٤) «القول والعمل»، مختارات زيدان، ١: ١٠٦ ـ ١٠٧. وهذه الغاية التعليمية واضحة جداً في رواياته التاريخية، بل إنها أضعفت الفن القصصي فيها. وقد اعتبر زيدان وظيفة القصة أن تثقف عقل الانسان وترقي عواطفه وتهذب أخلاقه وتوسع دائرة اختياره. «كتاب العربية وقراؤها»، مختارات زيدان، ٣: ١٥١.

أما المويلحي فنظرته إلى مهمة الأدب الاصلاحية والتعليمية واضحة في «حديث عيسى بن هشام».

(٥) عرف المويلحي الشعر بأنه «حالة من حالات النفس»، راجع «جوهر الشعر» مصباح الشرق، ١٣٦، ٣. ولكرد علي تعريف مماثل في غرائب الغرب، ١: ٨٩.

الصناعة الفارغة، فإن المنشئين والأدباء المجددين لم يتأثروا به بقدر ما تأثروا بالأدب الغربي وما وجدوا فيه من فنون ومعان وأساليب جديدة. وقد أكد كرد علي ذلك حين قال إن الأدب العربي الجيد في عصر النهضة هو أدب «الذين نسجوا في منظومهم ومنثورهم على مناحي الأوروبيين من حيث قلة الكلفة ومجاراة الطبع ومحاكاة الطبيعة ووصف عواطف النفس بايجاز واعجاز»[1]. وهنا تجلى الصراع في موقف رحالينا من الأدبين الغربي والعربي.

لم ينكر محمد كرد علي قيمة الأدب الأوروبي وروعته، ولكنه بيّن أن في أدبنا العربي العباسي ما يشبهه في الغرض والعمق والصدق والأصالة وطبعيّة التعبير، واستشهد مؤلفات ابن المقفع والجاحظ وابن مسكويه والغزالي وأمثالهم ممن كتبوا «بلا تكلف وتعمل. . . ما هو مادة أدب كما هو مادة علم»[2]. فنحس بأنه لم يستنكر تأثر المحدثين بالأدب الأوروبي، إلا أنه لم يرد أن ينفصل الأدب الحديث عن الأدب القديم، استمراراً للهوية المميزة عبر القرون، فأثبت أن استيحاء أدبنا القديم يكفل خط الاستمرار والأصالة والرقي معاً، إذ ليس فيه ما يختلف جوهرياً عما يهدف إليه الأدب الأوروبي، أو الأدب الحديث، إن في الغرض أو المعنى أو أساليب التعبير. وبذلك أدرك كرد علي غرضين في آن واحد: فلقد أرضى احساسه القومي إذ دافع عن قيمة الأدب الذي يعزز هذا الاحساس، وفي الوقت نفسه أكد ما ينبغي أن يحققه كل أدب أصيل، أي التطور المستقبلي من غير أن ينفصل عن جذوره الماضية.

أما المويلحي فطبع كرهه الاستعمار موقفه من الأدب الغربي أيضاً. ثار المويلحي ثورة عارمة على أحمد شوقي لأنه انتقد الشعر العربي القديم وبيّن أنه وجد في الشعر الأوروبي ما ساعده على نظم قصائد جديدة المعنى والمبنى[3]. فرد عليه المويلحي في مقالات نشرها في «مصباح الشرق» (الأعداد ١٠٠ إلى

---

(١) غرائب الغرب، ١ : ٨٩.
(٢) المرجع نفسه، ١ : ٨٨.
(٣) هذا في مقدمة الطبعة الأولى للجزء الأول من الشوقيات (صدر عام ١٨٩٨).

١٠٤، سنة ١٩٠٠) وأكد «إن الشعر ألفاظ ومعان، فالرجوع إلى العربية والأخذ عن أهلها واجب من جهة الألفاظ. أما من جهة المعاني، فقد طالعنا ما قدرنا على مطالعته من شعر الغربيين فلم نجدهم أطول باعاً من الشرقيين في المعاني، بل الشرقيون يفوقونهم فيها، وهم إلى الآن لا يزالون عيالاً على اليونانيين والفرس والعرب ينتحلونها ويزينون بها أشعارهم. وأما من جهة المواضيع الشعرية والتغني بالطبيعة ووصف الكون... فما على الشاعر الجديد إلا أن يتصفح دواوينهم (أي دواوين شعراء الشرق) فيجد فيها ضالته التي ينشدها، فإن رآهم قد فاتهم شيء، أو أغفلوا باباً في الشعر لم يفتحوه، فليقرعه وليتحف به أهل زمانه، والكون والطبيعة أمامه في كل زمان ومكان، وهو في غنى عن التطوح بالشعر العربي إلى أرض أوروبا ليستنير بنور هداها»[١]. فالمويلحي رفض أن يتأثر الأدب العربي بالأدب الغربي لحرصه على الهوية، أكثر منه لحرصه على الأصالة، لأن بامكان الأدب أن يكون أصيلاً مع استيحائه الغرب، كما بيّن كرد علي. وخشية المويلحي من أن يفقد المسلم هويته جعلته ينكر قيمة الأدب الأوروبي، وكأنه يحاول بذلك أن ينفر منه المنشئين المحدثين الذين استلهموه. ولذا بيّن أن ما يستوحونه ليس في الواقع إلا تقليداً لأدبهم الشرقي والعربي الذي أغفلوه. وأصاب المويلحي بذلك هدفاً آخر، وهو أن يثبت تفوق الأدب الشرقي على الأدب الأوروبي. فبما أن هذا الأدب تقليد للأدب الشرقي، وبما أنه لم يدرك قط مستوى آداب الشرق، فعلى الأدباء المحدثين أن يعودوا إلى أدبهم القديم يستلهمونه أغراضهم ومعانيهم وأساليبهم على السواء[٢]. ونميل إلى الاعتقاد بأن المويلحي استخدم قالب المقامة في «حديث عيسى بن هشام» وأحيا بطل الهمذاني ليثبت ذلك.

ولكن الفارق كبير بين آراء المويلحي هذه والنظرة التقليدية التي وجدناها في موقف محمد فكري من الأدب، أو الطهطاوي والشدياق. فالمويلحي انتقد الأدب المقلد السقيم الذي تحوّل إلى صناعة فارغة، وأصر على أن يكون الأدب تعبيراً صادقاً وعميقاً عن النفس والطبيعة والوجود. وإن أراد أن يستوحي المحدثون

(١) مصباح الشرق، ١٠٠، ٣.
(٢) المرجع نفسه، ١٣٦، ٣.

أدب القدامى، فقد اختار منه ما تميز بهذه الخصائص، فذكر، مثلاً، كتب الرازي والفارابي وابن رشد والجاحظ، وشعر ابن الرومي[1]، ولم يتغن قط بالمدائح التي أعجبت محمد فكري، وقلدها الشدياق، أو الغزل الغلماني الذي ذكره رفاعة. ومن ذلك نستنتج أن رفض المويلحي التأثر بالأدب الأوروبي، وتمجيده الأدب العربي القديم، كانا ردة في وجه شعوره بالتأثير البعيد الذي تركه الأدب الغربي في العرب، وكأنما خشي أن يفقد الأدب العربي هويته بعد أن يكون قد فقد جذوره واصالته. ولم يكن تمسكه بالأدب العربي القديم عن ذوق تقليدي كذوق محمد فكري أو الطهطاوي والشدياق.

ومما يبيّن تأثر المويلحي نفسه بالأدب الأوروبي، عن وعي أو غير وعي، هو أن تسلسل الأحداث في قصة «حديث عيسى بن هشام» ثم الشخصيات التي رسم بعضها رسماً دقيقاً حياً، جعلت قصته أشبه بالرواية الغربية الحديثة منها بالمقامة القديمة[2]، كما أن نقده في مقالاته الموجهة إلى شوقي ترينا بعد تأثره بالنقد الأدبي الغربي[3].

د ـ الصحافة

لم تبق الصحافة ظاهرة جديدة بالنسبة للزائر العربي الذي ساح في أقطار أوروبا. وقد كان المويلحي وزيدان وكرد علي أنفسهم أصحاب صحف عربية أو رؤساء تحرير فيها[4]. إلا أن الصراع تجلى في موقفهم من حرية الصحافة في الشرق والغرب.

أشار كل من المويلحي وأحمد زكي وزيدان وكرد علي إلى حرية الصحافة

---

(١) حديث عيسى، ٢٤١.

(٢) أسلفنا الاشارة إلى ما رآه النقاد من مؤثرات غربية في «حديث عيسى بن هشام». راجع ص ١٥٥ـ ١٥٦ من هذا الكتاب.

(٣) أكد سعد الدين بن شنب أن المويلحي قرأ Les Satires و L'Epitre VII، لبوالو، فتأثر بهما في نقده. «Etudes de Littérature Arabe», Rev. Afric., 83 (1938), pp. 374-375

(٤) كان المويلحي رئيس تحرير «مصباح الشرق» وزيدان مؤسس «الهلال» وصاحبها، وكرد علي مؤسس «المقتبس». وقد حرروا جميعاً في صحف أخرى أيضاً.

في الغرب، وبينوا أن الغرض من هذه الحرية هو انتقاد النقص في الحكومة أو في الشعب، ليتسنى الاصلاح[1]. وهنا نرى الفارق بين اللبناني المسيحي، من جهة، والرحالين المسلمين من جهة أخرى.

أشاد زيدان بالصحف الغربية مبيناً أنها تفهم معنى حرية القول والنشر، فتفرق بين النقد الايجابي البناء وبين التهجم والتجريح والطعن التي غلبت على النقد في الصحف العربية[2]. وكانت هذه الموازنة تعبيراً عن اعجاب زيدان برقي المجتمع الغربي، واحساسه بتخلف المجتمع العربي في عصره: فزيدان يقرن حرية الصحافة برقي المدنية ويرى أن هذه تستلزم تلك، فحرية الصحافة الغربية مظهر آخر من مظاهر التقدم في الغرب. هذا ما نستنتجه من تأكيده أن «حرية الفكر والقول أول خطوة في سبيل الرقي الاجتماعي، بل هو أساس ذلك الرقي»[3]. أما تخلف العرب في هذا المضمار فناجم عن أنهم لم يفهموا معنى هذه الحرية الحقيقي، ولذلك لم يحسنوا تقليد الغرب ليتوصلوا إلى ما أدركه من تطور في هذا المضمار. فالدول الغربية «أعطت رعاياها حرية المطبوعات مضطرة بعد جدال وحرب انتهت بتغلب الشعب فأذعنت الحكومة». أما الشعوب العربية فلم تناضل في سبيل حرية الصحافة لأن الصحافة في الشرق لم تنبثق من «طبيعة العمران بعد أن تمدن الناس وتعلموا وتعددت أحزابهم واحتاجوا إلى ما يذيعون به آراءهم» نظير ما حدث في الغرب، بل «استوردت» الحكومات الشرقية الصحافة لخدمة أغراضها[4]، وعليه لم يفهم الشعب العربي، بعد، معنى حرية الفكر والقول فهماً صحيحاً، فاتخذت الصحف العربية «الحرية ذريعة للسباب والشتم ونهش الأعراض»[5]. فزيدان لا ينتقد حرية الصحافة، بل يؤكد ضرورتها سبيلاً

(١) الدنيا في باريس، ١٦٧. حديث عيسى، ٣٢. «الصحافة وواجباتها وآدابها»، مختارات زيدان، ٣: ١٢٥. غرائب الغرب، ١: ٢٦٨.

(٢) «الصحافة وواجباتها وآدابها»، مختارات زيدان، ٣: ١٢٦.

(٣) «حرية القول» مختارات زيدان، ١: ٤٧. وقد حض زيدان على حرية التعبير عن الرأي في عدد من المقالات منها: «الجرأة الأدبية أوالجرأة في الرأي»، الهلال، ٢٠: ٢١٨. «حرية القول عنوان ارتقاء الأمة»، الهلال، ١٧: ٤٨.

(٤) «حرية الصحافة»، مختارات زيدان، ٣: ١٢٠.

(٥) «الصحافة وواجباتها وآدابها»، مختارات زيدان، ٣: ١٢٦.

إلى التقدم والتطور، ويرى أن النقص في سوء فهم معاصريه لهذه الحرية. فلكي يحسنوا استخدام الحرية عليهم أن يقتفوا أثر الغرب.

ولكن اعجابه بالغرب اصطرع واحساسه القومي العربي، ولذا نجده يأبى إلا أن يؤكد أن حرية القول من طباع العرب، وانهم لم يفقدوها إلا حين أضاعوا الصفات العربية الأصيلة، اثر احتكاكهم بالأعاجم، فالعرب قد عرفوا حرية القول في صدر الاسلام، ثم فقدوها أيام الدولة الأموية[1]. وكأن زيدان يريد أن يثبت بذلك أن اقتفاء العرب أثر الغرب في هذا المضمار ليس في الواقع إلا عوداً إلى صفاتهم القديمة الأصيلة. وقد تجاهل زيدان الفرق الشاسع بين حرية القول والنشر التي أشاد بها في الصحافة الغربية، وحرية القول التي ميزت المجتمع العربي في بداوته.

أما الصراع في موقف الرحالين المسلمين من حرية الصحافة فاتخذ مظهراً آخر. فمحمد فريد تابع خطته في اتهام الغرب بأنه يفهم معنى الحرية ولكنه يحرم منها مستعمراته؛ فبيّن أن السلطات الفرنسية في الجزائر منعت حرية الصحافة والطباعة والنشر[2]. أما أحمد زكي والمويلحي وكرد علي فشكوا في قيمة الحرية نفسها، في الشرق كانت أم في الغرب: فإن انتقدوا سوء فهم الصحف المصرية لمعنى الحرية إذ حوّلتها إلى طعن وتجريح[3]، فقد بينوا أيضاً أن نتائج هذه الحرية الصحافية لم تكن بأفضل في الغرب، إذ أدت إلى التحريض على الاخلال بالأمن، أو التعدي على حقوق الغير، أو فساد الأخلاق[4]. فنستنتج من ذلك رغبتهم في الدفاع عن الشرق إذ بينوا أن افتقاره إلى الحرية الحقيقية ليس نقصاً فيه وحده، ولا وجود لهذه الحرية. ثم طعنوا الغرب في صميم ما ادعى أنه من أسس حضارته، إذ أثبتوا أن النقص الذي يرافق الحرية في الشرق يلازمها في

---

(١) «الصدق سيد الأخلاق»، مختارات زيدان، ١ : ٣١.
(٢) من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠١، ٦٦ ـ ٦٧. ورحلة١٩٠٢، ١٤٧ ـ ١٤٨، ١٥٨.
(٣) الدنيا في باريس، ٢٢٠. حديث عيسى، ٣٣.
(٤) السفر إلى المؤتمر، ١١٢. حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٢٨٨. غرائب الغرب، ١ : ١٢٠.

الغرب أيضاً، وعليه لم يعرف الغرب النتائج الايجابية التي ادعى أن حرية القول والنشر قد أوصلته، أو ستوصله، إليها. وبذلك حذر رحالونا مواطنيهم من اقتفاء أثر الغرب في أمر حاول الغرب أن يفتنهم به، ولكن ثبت عقمه بل ضرره. وإن كان هذا الموقف متمشياً مع مواقف المويلحي السابقة من مظاهر الحضارة الغربية، إلا أنه يناقض ما ذهب إليه كرد علي حين أشاد بحرية الغرب وبأسس الحضارة الغربية. ولذلك نظن أنه قد يكون وراء معاداة المسلمين لحرية القول والنشر خوف خفي من أن تقود إلى حرية البحث في الدين، وهذا أمر رفضه رحالونا المسلمون جميعاً، كما سنبين في فصل لاحق.

ورأى المويلحي، بعد، أن الغاية الاصلاحية التي ادعتها الصحافة الغربية وقصّرت دونها موجودة في التراث الاسلامي: فالصحفيون الحقيقيون هم «في مقام الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر، الذين أشارت الشريعة الاسلامية إليهم»[1]. فإن عملت الصحف بتعاليم الاسلام توصلت إلى الاصلاح والخير، فيما أوصلها تقليدها الصحف الغربية إلى «الغش والخداع والكذب والنفاق والمكر والاحتيال للاستلاب والاغتيال»[2]. فبيّن المويلحي، مرة أخرى، أن أمل المصريين الوحيد في التقدم هو التمسك بتراثهم وتطبيق ما أوصى به، إلا أنه أوّل هذا التراث على ضوء المفاهيم الغربية التي رفضها وأراد أن ينفّر منها مواطنيه.

---

(١) حديث عيسى، ٣٢.
(٢) المرجع نفسه، ٣٣.

٦ ـ الصراع في الفكر العلمي

أ ـ قيمة العلوم الغربية

إن تضاربت آراء رحالينا أحياناً في قيمة النظم السياسية والاقتصادية، أو أخلاق الغرب وفنونه، فإنهم لم يختلفوا قط في قيمة العلوم الغربية، وأن انتشار العلم وتطوره كانا السبب في رقي الغربيين وسيطرتهم السياسية[١]. لقد تأثروا جميعاً بآراء الفلاسفة الغربيين (منذ زمن الاغريق وحتى القرن التاسع عشر) الذين رأوا أن تحسن الأحوال السياسية والاجتماعية رهن بتطور العقل عامة، تنيره العلوم المختلفة. لكن ازاء غزو الغرب السياسي والاقتصادي والحضاري شعروا، أكثر من أسلافهم، بأن علوم الغربيين هي العامل الأساسي في قوتهم العسكرية والسياسية[٢]، وتطورهم الاقتصادي والتقني[٣]، بل حتى في رقيهم الأخلاقي أحياناً[٤]، وأن هذه العلوم هي التي مكنت الغربيين من احتلال الشرق. ومن هنا نجم الصراع بين اعجاب رحالينا بعلوم الغرب، ونقمتهم لأنها كانت السبب في اخضاع الشرق وابقائه عاجزاً متكلاً على الغرب في جميع مرافقه الحيوية. ولم

---

(١) ارشاد الألبا، ٥٤٩. السفر إلى المؤتمر، ٢٣٨. حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٣١٥. رحلة زيدان، ١٦. غرائب الغرب، ١: ٤٤، ١٠١، ١٧٣، ٣٢٥.

(٢) السفر إلى المؤتمر، ٢٤. الدنيا في باريس، ٢٢٦. حديث عيسى، ١٨٩. رحلة زيدان، ١٠٣. غرائب الغرب، ١: ١٥٦، ١٥٧، ١٧٨.

(٣) ارشاد الألبا، ٣٧٩ ـ ٣٩١. الدنيا في باريس، ١٣١ ـ ١٤٢، ١٤٤ ـ ١٥٠، ١٦٥، ١٦٨، ١٧٠، ٢٢٩، ٢٣٢ ـ ٢٣٤. حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٣٠١. رحلة زيدان، ١٠٣. غرائب الغرب، ١: ٤٨، ٩٣ ـ ٩٥.

(٤) ارشاد الألبا، ٥٩٩.

نلمس هذا الصراع في ما كتبه رحالو الجيل السابق. آلم أحمد زكي أننا «على الدوام في حاجة إلى الأجنبي والدخيل»[1]. وأكد المويلحي أن الغربيين «يستعملون علومهم... في احتلال البلدان وامتلاك البقاع ومنازعة الناس في موارد أرزاقهم»[2]. كذلك أوضح كرد علي «يرسل الغرب رجال العلم يرتادون البلاد أولاً، ثم يرسلون مدافعهم وبنادقهم وآلات تدميرهم»[3]. وبيّن أن نهضة العرب أو انحطاطهم أضحى في أيدي الغرب وحده: «كل من طاف بلادنا وقابل بين حالها وحال الأقطار الراقية يدرك لأول وهلة أننا عيال على الغرب والغربيين في كل شيء، وانهم إذا قطعوا عنا أقل مصادرهم، نعود أدراجنا على النحو الذي كنا عليه منذ بضعة قرون»[4]. وما «السيف الذي يقاتلوننا به سوى سيف العلم»[5].

وهنا نجد فارقاً بين رحالينا: فالمصريان أحمد زكي والمويلحي شعرا بالعلاقة بين العلم والقوة العسكرية بالدرجة الأولى[6]، وهذا نتيجة طبيعية للاحتلال البريطاني. ولعلهما تأثرا أيضاً بما ذهب اليه الشيخ محمد عبده من حاجة المسلمين إلى علوم الغرب ليصدوا عدوانه[7]. أما محمد فريد والسوريان زيدان وكرد علي فاعتبروا العلم شرطاً أساسياً للوعي السياسي ونجاح الحكم الديمقراطي الذي آمنوا وطالبوا به، وهذا بناء على ما شاهدوا في الغرب[8]. ولكن الفرق واضح هنا أيضاً بين المصري الذي عانى الاحتلال الأوروبي، والسوري الذي شاهد اخفاق الحكم الدستوري في الدولة العثمانية الحرة: ففيما

(١) السفر إلى المؤتمر، ٢٤.
(٢) حديث عيسى، ١٨٩.
(٣) غرائب الغرب، ١: ١٥٧.
(٤) المرجع نفسه، ١: ١٧٢.
(٥) المرجع نفسه، ١: ١٥٩.
(٦) الدنيا في باريس، ١٩٧، ٢٢٦. حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٢٦٧ - ٢٦٨، ٣١٥.
(٧) تاريخ الاستاذ الامام، ٢: ٤٣. راجع كذلك: «النصرانية والاسلام»، المرجع نفسه، ٢: ٢٣٩ - ٢٤٣.
(٨) محمد فريد، «كيفما تكونوا يول عليكم»، العلم ٥ (١١ مارس ١٩١٠)، ٤. «علموهم وكفى»، مختارات زيدان، ٣: ٤. غرائب الغرب، ١: ٧٧، ٢١٨ - ٢١٩.

أحس محمد فريد أن المصريين، على جهلهم، يستطيعون أن يحافظوا على حكم ديمقراطي واستقلال سياسي، ان نالوهما[١]، أكد زيدان وكرد علي أن الاستقلال لن يدرك ويحافظ عليه ما لم يكن الشعب متعلماً، لأن العلم يمكن الشعب من وعي واقعه الاجتماعي والسياسي[٢]، من جهة، ويعمل على التطور الاقتصادي الذي لا استقلال ولا ديمقراطية بدونه: «فما دمنا نريد التحرير السياسي وليس لنا من أسباب هذا التحرير العلمي قليل ولا كثير، هيهات أن تقوم لنا قائمة»[٣]. أما محمد فريد فوعى مساعي المحتلين للحؤول دون نشر التعليم في مصر وفي شمالي افريقية[٤]، ولذلك أراد الاستقلال السياسي والنظام الديمقراطي، قبل كل شيء، إذ رأى فيهما ما يساعد على النهوض بالشعب بعد ذلك.

ب ـ حاجة الشرق إلى علوم الغرب

لا فارق بين رحالي هذا الجيل ورحالي الحقبة السابقة في شعورهم بحاجة الشرق إلى علوم الغرب ايماناً منهم بأن نقل ما اخترع واكتشف في المجالات العلمية يمكن البلد المتخلف من اللحاق بركب الحضارة وادراك المستوى الذي بلغته الأمم الغربية[٥]، وقد أكد كرد علي «فالأمة العربية إذا أرادت النهوض العقلي والعلمي يجب عليها أن تأخذ من كل علم بالسهم الأوفر، ولا يتم ذلك إلا بالنقل عن الأمم الغربية»[٦].

وعليه وصف محمد فكري وأحمد زكي ومحمد فريد وزيدان وكرد علي ما

---

(١) «سكت دهراً ونطق كفراً»، اللواء ٢٦٣٨ (٥ مايو ١٩٠٨)، ٤.
(٢) «علموهم وكفى»، مختارات زيدان، ٣: ٣ ـ ٤. غرائب الغرب، ١: ٣٧، ٢١٨ ـ ٢١٩.
(٣) غرائب الغرب، ١: ٣٢٥.
(٤) من خطبة له في باريس، العلم ٤١ (٢٣ يونيه ١٩١٠)، ٣. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠١، ٦٩ ـ ٧٢.
(٥) ارشاد الألبا، ٥٤٩. السفر إلى المؤتمر، ١١٦، ٢٨٧. حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٣١٥. رحلة زيدان، ١٦. غرائب الغرب، ١: ١٥٩، ١٦٠، ١٧٢.
(٦) القديم والحديث، ٦٦.

شاهدوه في الغرب من معاهد وجمعيات علمية مختلفة[١] ومتاحف[٢] ومكتبات[٣]، وعنوا أحياناً بمؤسسات علمية مختصة لم تلفت نظر الرحالين من الرعيل السابق، كمدارس الحضانة[٤] والفنون الجميلة[٥]، ومدارس العميان والخرس[٦]، مما يبين وعي الرحالين حاجات علمية جديدة افتقر اليها الشرق في هذه المرحلة من تطوره، وبعد أن بدأ يلبي الحاجة إلى العلوم العادية.

ذلك أن البلاد العربية كانت قد اقتبست بعض العلوم والمناهج الغربية، وعلمتها في مدارسها[٧]. ولكن رحالينا جميعهم أحسوا بأن الفرق لا يزال شاسعاً بين الغربيين والشرقيين في هذا المضمار أيضاً. فوازنوا بين الأوروبيين المتعلمين والعرب الذين لا تزال الأمية منتشرة بينهم[٨]، وان كانوا متعلمين فهم لا يبالون بالكتب والمطالعة[٩]، والأغنياء فيهم يصرفون أموالهم على اللهو والفساد[١٠]، فيما يشجع الأوروبيون تطوير العلوم، دولاً وأفراداً[١١]. فنستنتج من ذلك احساس

---

(١) ارشاد الألبا، ١١٦ ـ ١١٨، ٥٠٢، ٥٢٥ ـ ٥٢٦، ٥٨٨. السفر إلى المؤتمر، ٢٨٧ ـ ٢٩٧. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٤، ٢٣٦. رحلة زيدان، ١٢ ـ ١٧. غرائب الغرب، ١: ٦٧ ـ ٧٠، ١٠٣ ـ ١٠٦، ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٢) ارشاد الألبا، ١١٦ ـ ١١٨. السفر إلى المؤتمر، ٢١٠ ـ ٢١٩. رحلة زيدان، ١٢ ـ ١٦، ١٠٠ ـ ١٠٥، ١٤٦.

(٣) ارشاد الألبا، ١١٦ ـ ١١٨، ٤٣٣ ـ ٤٣٦، ٤٥٩ ـ ٤٦٢. السفر إلى المؤتمر، ٢٣٧ ـ ٢٤٨. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٤، ٢٣٦. رحلة زيدان، ١٤٢، ١٤٨. غرائب الغرب، ١: ١٠٠ ـ ١٠٣.

(٤) ارشاد الألبا، ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(٥) المرجع نفسه، ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

(٦) السفر إلى المؤتمر، ٢٩١ ـ ٢٩٢، ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

(٧) وقد بينا فضل الطهطاوي وخير الدين في ذلك.

(٨) من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠١، ٤٥ ـ ٤٦. رحلة ١٩٠٤، ٢٣٦. غرائب الغرب، ١: ٣٢٥.

(٩) الدنيا في باريس، ٢٥١ ـ ٢٥٢. أحمد زكي، «الكتابة والكتب»، المقتطف ٣٧ (١٩١٠)، ١٠٧٦ ـ ١٠٧٩. غرائب الغرب، ١: ١٠١ و١٠٦.

(١٠) الدنيا في باريس، ٢٠٢ ـ ٢٠٤. رحلة زيدان، ١٦.

(١١) ارشاد الألبا، ٥٤٩. السفر إلى المؤتمر، ٢١٦، ٢١٩، ٢٣٨، ٢٤٥ ـ ٢٤٦. الدنيا في باريس، ٢٠٣ ـ ٢٠٦. رحلة زيدان، ١٢ و١٧. غرائب الغرب، ١: ٦٧ ـ ٧٠.

رحالينا بأن الشرق ما زال بحاجة إلى المزيد من الاقتباس، وأن موقف الشرقيين من العلم وأهميته لم يتغير، بعد، تغيراً كافياً لتصبح نتائجه ملموسة في تطور بلادهم.

وهنا نرى فارقاً بين المصري والسوريين. ففيما أوضح المويلحي أن رقي الشرق قائم على اقتباس العلوم الطبيعية والعملية عن الغرب بقدر ما هو قائم على التمسك بالموروث من الدين والآداب الشرقية[١]، أكد زيدان وكرد علي أن ارتقاء الشـرق يترتب، بـالدرجـة الأولى، على تعليم العلوم الغربيـة[٢]. وإن كان المويلحي قد تمسك بالموروث الديني والأخـلاقي حرصـاً منه على الهـوية الشرقية، فرحالتانا السوريان شعرا بأن توجيه العناية الأولى إلى اقتباس العلوم الغربية لن يفقد العرب هويتهم اليوم، كما أنه لم يفقدهم اياها قديماً، فنهضة العرب في عصرهم الذهبي «قامت بفضل التراجمة والنقلة... لا بأيدي علماء الكلام»[٣]. فكل من الرحالين الثلاثة تمسك بالماضي حرصاً على الهوية، ولكن المصري المحافظ رأى أن اعادة الماضي يصون هذه الهوية، فيما كان السوريان أكثر تحرراً إذ تمسكا بالماضي فقط ليستنتجا منه عبرة التطور المستقبلي.

وعلى غرار الرحالين من الرعيل الأول شعر رحالو هذه الحقبة أيضاً أن تطور العلوم الغربية مرهون بنهـج الغربيين في البحث العلمي، ولـذا ترتب على الشرقيين اقتباسه أيضاً. فأكد كل من زيدان وكرد علي أن الغربيين يعتمدون البحث والتمحيص والتدقيق العلمي[٤]، وبيّن أحمد زكي رغبتهم الدائمة في التجديد وتخطي الذات والماضي الموروث[٥] «وكل أمة لا تجاري حركة التقدم

---

(١) حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٣١٥. ولعله متأثر هنا أيضاً بالشيخ محمد عبده. راجع كتابه «الاسلام دين العلم والمدنية» ومقالته «العلوم الكلامية والدعوة إلى العلوم العصرية»، تاريخ الأستاذ الامام، ٢: ٣٧ ـ ٤٥.

(٢) «جامعة أم كلية»، مختارات زيدان، ٣: ١٨ ـ ٢٢. غرائب الغرب، ١: ١٦٣.

(٣) القديم والحديث، ٦٨ ـ ٦٩.

(٤) «جامعة أم كلية»، مختارات زيدان، ٣: ١٩. غرائب الغرب، ١: ٣٢٥.

(٥) الدنيا في باريس، ٤٠، ٤٧ ـ ٤٩، ٥٩.

في مضمار الأفكار وقفت في سبيل الحياة والعمران، وحاق بها الخسار والبوار. تلك، لعمرك، أيها القارىء الكريم، علة الشرق والشرقيين»[1]. كذلك التفت رحالونا إلى اعتماد الغربيين العقل والمنطق وحدهما في أبحاثهم العلمية[2]، واعترف المويلحي نفسه بأن ما اقتبسه المصريون من علوم الغرب مكنهم من محو المعتقدات الخرافية والايمان بالجن والاستسلام للقضاء والقدر[3].

ولكن هل آمن رحالونا بما يفترض النهج العلمي من تمسك كامل بالعقل، وبتحرره التام من قيود الدين والموروث القديم، بل استقلاله عن الارادة الالهية؟ هذا ما سنبينه في الفصل اللاحق من بحثنا.

ج ـ سبب التخلف العلمي في الشرق. الصراع في موقف الرحالين من علوم الغرب

بعض الرحالين من هذا الجيل اعتبروا أن المسؤول الأول عن تخلف الشرقيين في مضامير العلم هم الشرقيون أنفسهم[4]، وإن كانت الحكومات أيضاً قد أسهمت في استمرار التخلف. وهذا يتفق مع التغيير الذي طرأ على الفكر السياسي إذ انتقل مركز الثقل من الحاكم إلى الشعب. أما المويلحي ومحمد فريد فأنحيا باللائمة الأولى على الحكومة[5]، أو السلطات المحتلة[6]، ولا شك أن السبب في ذلك هو كرههما للمحتل الأجنبي ومن تحالف معه من الحكام المصريين، وشعورهما بأن المحتل علة كل المصائب في مصر، وأن تطور مصر مرهون بجلاء هذا المحتل.

ولكننا نحس هنا أيضاً بأن رحالينا رموا إلى غاية أخرى من وراء تعليلهم

---

(١) المرجع نفسه، ٢٧٠.
(٢) السفر إلى المؤتمر، ٣١٥. حديث عيسى، ١٠٧ ـ ١٠٨. رحلة زيدان، ١٢. غرائب الغرب، ١ : ٤٨.
(٣) حديث عيسى، ١٠٧ ـ ١٠٨.
(٤) الدنيا في باريس، ٢٠٣ ـ ٢٠٤، ٢٥١ ـ ٢٥٢. رحلة زيدان، ١٦. غرائب الغرب، ١ : ١٠١، ١٠٦، ١٦٣، ١٧٣.
(٥) حديث عيسى، الرحلة الثالثة، ٢٣٨.
(٦) من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠١، ٦٩ ـ ٧٢.

التخلف العلمي في الشرق: فعلى غرار الرحالين السابقين أراد الرحالون المسلمون أن يبعدوا الشك بأن في الاسلام والمدنية الاسلامية ما يتنافى وتطوير العلوم، فيما أراد زيدان وكرد علي وأحمد زكي ابعاد هذه التهمة عن العرب وحضارتهم التليدة. ولكن اختلفت الأسباب عن تلك التي دفعت رحالي الحقبة الأولى إلى تبني هذا الموقف عينه.

من جهة، جابه رحالو هذا الجيل المحافظين الذين رفضوا العلوم الغربية الحديثة ظناً منهم أنها تزعزع الايمان، وتمسكوا بعلوم الدين وحدها، منكرين أن يكون في غيرها فوائد أو حقائق يتبناها المسلمون[1]. وعارضتهم فئة من المثقفين الذين درسوا في الغرب، أو على منهاجه، فرفضوا الاعتراف بغير العلوم الغربية مستودعاً للحقائق العلمية[2]. ومن جهة ثالثة كان الأجانب، من محتلين أو مبشرين أو مستشرقين، وفيهم من اتهم الاسلام بأنه السبب في تخلف المسلمين العلمي والفكري والاجتماعي والاقتصادي[3]. فكان لهذه العوامل جميعها أثرها في موقف رحالينا من علوم الغرب.

انتقد رحالونا المسلمون الفئتين الأولى والثالثة، إلا أننا نجد مرة أخرى فارقاً بين المصري والسوري فيهم. فلقد توسل المصريان أحمد زكي والمويلحي بالدين يستشهدانه على ضرورة العلم واقتباس المعارف، أياً كان مصدرها، وليس ذلك فقط لأن المحافظين المتزمتين برروا موقفهم مستندين إلى الدين، بل لأن المصري المسلم جابه المحتل الأجنبي فضلاً عن غيره من المسيحيين ممن

---

(١) عرض الشيخ محمد عبده لآراء هذه الفئة من علماء الدين والمحافظين وفند مزاعمهم في مقالته «العلوم العقلية والدعوة إلى العلوم العصرية»، تاريخ الأستاذ الإمام، ٢: ٣٧ ـ ٤٥. وأكد أن علوم الغرب الحديثة «جديدة مفيدة، وهي من لوازم حياتنا في هذه الأزمان، وكافة عنا أيدي العدوان والهوان، وأساس لسعادتنا ومعيار لثروتنا وقوتنا، لا بد لنا من اكتسابها». م.ن. ٢: ٤٠.

(٢) القديم والحديث، ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

(٣) أشار إلى ذلك كل من: أحمد زكي، السفر إلى المؤتمر، ٣٥٠. محمد فكري، ارشاد الألبا، ٧٣٦. كرد علي، غرائب الغرب، ١: ١٥٦ ـ ١٥٧. وأورد هانوتو في مقالته في الاسلام آراء بعض هؤلاء المتعصبين. راجع: تاريخ الأستاذ الامام، ٢: ٤٠٩ ـ ٤١٠.

حمّلوا الاسلام وزر تخلف المسلمين. ولذلك أكد أحمد زكي أن «الدين الحنيف يساعد بكلياته وجزئياته على البحث في أسرار الطبيعة، وأنه يحض على اقتناء ثمرات المعارف بجميع أنواعها ومطالبها»[1]. ولا فارق بين أن تكون هذه العلوم شرقية أو غربية فـ«من طلب العلم وارتاحت له نفسه لم يمنعه تخالف اللغات وتفرق الأجناس عن اجتناء ثمرة من أي لسان كان، وفي أية أمة كانت، وفي أي عصر من العصور. وما في الأديان دين يبعث أهله ويحض بنيه على طلب العلم والتقاط الحكمة بأي وجه من الوجوه مثل الدين الاسلامي، ولكن قد فشا في علمائه داء الكسل، فاقتصروا في طلبهم للعلم على نيل رتبة العلماء دون العلم في ذاته، واعتقدوا أنهم على الهدى ومن سواهم في ضلال»[2]. وبذلك شعر رحالتنا المصري أنه فند، معاً، حجج المحافظين وتهم المتحاملين على الاسلام، وأحس بأن اقتباس العلوم الغربية يشكل جزءاً مما أوصى به دينه، وعليه لا تكتمل هويته إلا بها. وبهذا يكون قد أرضى رغبته بالحفاظ على أصالته، من جهة، وسار، من جهة أخرى، في طريق التطور الذي يستلزم اقتباس العلوم الغربية.

ونجد هذا الموقف عينه في كتابة كرد علي[3]. إلا أن المسلم السوري رأى في تاريخ العرب أيضاً ما يمكنه من التوفيق بين المحافظة على هويته ونقل العلوم الدخيلة التي تساعده على التطور، إذ بيّن أن حضارة المسلمين القديمة لم تقم، في الواقع، إلا على «احياء مدنية من قبلهم من الأمم كالروم والفرس وغيرهم... فحضارة الاسلام، إذا أنصفنا، قامت بفضل التراجمة والنقلة من اليعاقبة والاسرائيليين والمسلمين»[4].

ثم إن الفرق الشاسع بين تخلف المسلمين وتطور الغربيين في مضامير

---

(١) السفر إلى المؤتمر، ٣٣٨. وقد أكد الشيخ محمد عبده أن السبب في تخلف المسلمين العلمي هو جهلهم ما دعا إليه دينهم. راجع، مثلاً، «النصرانية والاسلام»، تاريخ الأستاذ الإمام، ٢ : ٢٤٣.

(٢) حديث عيسى، ١٥٢.

(٣) القديم والحديث، ٢٩٨.

(٤) المرجع نفسه، ٦٨ ـ ٦٩.

العلم دفع رحالينا إلى البحث عما يعزيهم عن حاضرهم المر، ويستنهض الهمم كي لا ييأسوا من ادراك مستوى الغرب العلمي. فبينوا أن الغرب أيضاً عرف عصور انحطاط، إلا أنه استطاع أن ينهض منها[1]، فالرقي العلمي والفكري والحضاري ليس وقفاً على شعب أو دين دون آخر، بل إنه جاء نتيجة تكامل الحضارات والجهود الانسانية المختلفة، وهذا ما نستنتجه من قول كرد علي الذي استشهدناه أعلاه، أو من تأكيد أحمد زكي ما ترجمته: «إن الاختراعات التي أسهمت أكثر من غيرها في تقدم البشرية لم تخترع دفعة واحدة، ولا اخترعها فرد واحد. وإنما جاءت نتيجة سلسلة من المحاولات رمت إلى هدف واحد. ولقد عرفت جميعها فترة حبل من الكد والجهاد، والجنس العربي، الذي كان طليعة الحضارة خلال قرون عدة، لم يقصر عن ارسال كتيبة لغزو الفضاء»[2]. فإن كانت علوم الغرب ضرورية لتطور العرب اليوم، فقد أسهمت علوم العرب القدامى في تطوير الحضارة سابقاً.

ونستنتج من ذلك غاية أخرى رمى إليها رحالونا وهي أن يثبتوا أن المجتمع الغربي ليس متفوقاً، بحد ذاته، على المجتمع العربي والاسلامي، بل إنه توصّل إلى رقيه بفضل جهود بذلتها شعوب مختلفة، وكان للعرب فيها نصيب وفير. وعليه كثر فخرهم بمنجزات العرب في مختلف ميادين الفكر والعلم والهندسة[3].

---

(١) الدنيا في باريس، ٤٧. غرائب الغرب، ١: ١١٧.

(٢) A. Zéki. «L'Aviation chez les Arabes». Bul. de l'Institut d'Egypte, V (1911). pp. 100-101.

(٣) ارشاد الألبا، ٦١٨ ـ ٦٢٢. السفر إلى المؤتمر، ٣٣٧ ـ ٣٣٨، ٣٤٩ ـ ٣٥١، ٣٦٤ ـ ٣٧٠، ٣٩٠ ـ ٣٩١. الدنيا في باريس، ١٤٧. «مدن الفن في الأندلس» الهلال ٤٣ (١٩٣٤)، ١٢٩ ـ ١٤٠ وج ٤٣ (١٩٣٥)، ٣١٣ ـ ٣٢٤، ٤٤٢ ـ ٤٥٢، ٥٦٩ ـ ٥٨٠، ٦٩٧ ـ ٧٠١، ٨٢٤ ـ ٨٣١. حديث عيسى، ٢٥٢. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠١، ٣، ١٣، ١٥ ـ ١٦، ٢٣ ـ ٢٥، ٢٧ ـ ٣٤، ٣٧. رحلة ١٩٠٤، ٢٤٦. رحلة زيدان، ١٤٢، ١٤٨. غرائب الغرب، ١: ١١٧، ٢٠٠ ـ ٢٠٧، ٢٤٣ ـ ٢٤٨.
ولا ريب في أن ما ألفه أحمد زكي وزيدان وكرد علي في تاريخ التراث العربي، أو ما نشروه من هذا التراث، كان يهدف إلى اظهار عظمة العرب، واثبات استعداد العربي للتقدم العلمي والفكري. ولعل هذا هو السبب الذي دفع أحمد زكي ومحمد فريد إلى اغفال أعمال الأسبان في الأندلس والعناية بآثار العرب وحدهم فيها. راجع: السفر إلى المؤتمر، ٣٤٢ ـ ٣٤٣، ٣٤٨، ٣٤٩. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠١، ٦، ٢٣ ـ ٢٥، ٣٧ ـ ٣٩. إلا أن أحمد زكي =

ولكن الفخر وحده لم يكن كافياً ليشفي غليل قوم تحدتهم الحضارة الغربية في عقر دارهم. ولذلك أكد رحالونا جميعهم أن أوروبا لم تتوصل إلى مستواها العلمي إلا بفضل ما أخذته عن العرب في مجالات العلم والفن[1]. وإن أوروبا كانت في أسفل دركات الجهل والانحطاط عندما كان العرب في ذروة مجدهم[2]، وإن ما يعتز به الغرب الحديث من اكتشافات واختراعات قد سبقه إليه قدماء العرب: فأبو بكر الرازي أول من اكتشف حامض الكبريتيك الذي هو الآن «من ألزم لوازم الحياة والعمران لأنه أصبح الأصل الفعّال في كثير من الصناعات»[3]. وقد سبق العرب الأوروبيين إلى صنع «الورق على هذا الشكل الباقي في أيامنا»[4]. وسبقوهم إلى اكتشاف أميركا[5]، ووضع خط نافر يساعد العميان على القراءة[6]. حتى الطائرة كان للعرب أفضلية السبق إلى اختراعها[7]. ولا ريب في أن سعة اطلاع أحمد زكي وزيدان وكرد علي على تراث العرب القديم قد منحتهم مادة غزيرة يستشهدونها في هذا المضمار.

ولا نحسب هذا التفاخر كله إلا وجهاً من وجوه الصراع في موقف رحالينا من غزو الغرب العلمي. فكأننا بهم يريدون أن يثبتوا أن حاجة العرب إلى أوروبا

= عوض هذا النقص في مؤلف لاحق توفي قبل نشره، وهو «تاريخ أسبانيا والعصر العربي فيها». فأوردت الهلال بعض فصوله الخاصة بـ «مدن الفن في بلاد الأندلس» وصف فيها أحمد زكي روائع الهندسة الغوتية والفنون المسيحية في اسبانيا. راجع: الهلال٤٣ (١٩٣٥)، ٤٤١ - ٤٤٣، ٥٧١ - ٥٧٢، ٨٢٠ - ٨٣٠.

(١) الدنيا في باريس، ١٤٦ - ١٤٧. «مدن الفن»، الهلال ٤٣ (١٩٣٤)، ١٣٢. حديث عيسى، ٢٥٢. رحلة زيدان، ٦١، ٨٢. غرائب الغرب، ١: ١١٧، ٢٤٣ - ٢٤٨.

(٢) السفر إلى المؤتمر، ٣٣٨. «مدن الفن»، الهلال ٤٣ (١٩٣٤)، ١٣٠. غرائب الغرب، ١: ١١٧، ١٧٣.

(٣) الدنيا في باريس، ٢٦٢.

(٤) أحمد زكي، «الكتابة والكتب»، المقتطف ٣٧ (١٩١٠)، ١٠٧٦.

(٥) أحمد زكي، «العرب واستكشاف أميركا»، المقتطف ٥٦ (١٩٢٠)، ٥٠٩ - ٥١٢.

(٦) A. Zéki, Etude sur la contribution des Arabes à l'invention de l'écriture en relief spécialement destinée à l'usage des aveugles.

وقد نشر موجز الدراسة في العلم، ٢٤٦ (٢٦ فبراير ١٩١١)، ٥.

(٧) A. Zéki, «L'aviation chez les Arabes», Bul. de l'Inst. d'Egypte, V (1911), pp. 92-101

اليوم لا تعيبهم في شيء، وانه لا فضل لأوروبا إن أسهمت علومها في تطوير العرب، إذ لولاهم لما تمكنت أوروبا نفسها من التقدم. فكما أن عرب اليوم عالة على علوم الغرب، كان غرب الأمس عالة على علوم العرب. وهنا لا تخفى رغبة رحالينا في التقليل من قيمة المنجزات الغربية رداً على ما أصابهم من ذل على أيدي الغرب. فإن وجدوا في هذا عزاء وتعويضاً عن تخلف العرب العلمي، ووسيلة من وسائل استنهاض الهمم، إلا أنهم وجدوا فيه، فوق ذلك، ما يغض ممن غزاهم، وينتقم منه للكرامة الجريح. فإن كان هذا الوجه من الصراع قد لاح لنا في مؤلفات الرحالين السابقين، إلا أنه بدا ضئيلاً إن قيس بغايتهم الأساسية، وهي أن يثبتوا لمعاصريهم أن العلوم الأوروبية التي يطالبونهم باقتباسها ليست غريبة، وإنما ذات أصول اسلامية. أما رحالو هذه الحقبة فأرادوا، قبل كل شيء، أن ينالوا ممن حقرهم، ولذلك نجد في فخرهم بمنجزات العرب شيئاً من المغالاة والتحامل[1]، ولم يحتفظوا دائماً بهذه الموضوعية العلمية التي ميزت كتابة الطهطاوي حين بيّن، مثلاً، فضل الأجانب على الشرقيين[2]، مع أنهم اعترفوا أحياناً بما للغربيين من أياد في المحافظة على التراث العربي وبعثه ونشره[3].

وتباين الأحوال السياسية التي أحاطت بالرحالين انعكست أيضاً في وجه آخر من وجوه الصراع في فكرهم العلمي. فالرحالون من الرعيل الأول لم يجدوا في علوم الغرب إلا ما بعث على الاعجاب (وإن استثنينا منهم الشدياق). أما بعد الاحتلال، فأظهر الرحالون المصريون ما في العلوم الغربية من عقم ونقص

---

(١) انتقد هيكل مغالاة زيدان في الفخر بعرب الجاهلية في مؤلفه «تاريخ آداب اللغة العربية» وبيّن أن سببها «أن المؤلف فيما يظهر شديد الاعجاب بعرب الجاهلية... أن يحسب كاتب أن تمثيل العرب في صورة من الكمال يحمل القراء على تحري مثلهم، أي أن يكون المؤرخ في الوقت عينه كاتباً أخلاقياً، وهم في تصوره، وتجن على التاريخ». في أوقات الفراغ، ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

وقد كانت هذه الغاية الأخلاقية هدف رحالينا جميعاً، ولذلك لم يختاروا من تاريخ الأجداد وآثارهم إلا ما يبعث على الفخر والاعتزاز.

(٢) راجع ما أوردناه ص ٤٩ من هذا الكتاب.

(٣) ارشاد الألبا، ٦١٨ ـ ٦٢٢. الدنيا في باريس، ٢٥١ ـ ٢٥٢. رحلة زيدان، ١٤٢، ١٤٨. غرائب الغرب، ١: ٦٠ ـ ٦٣، ٨٨، ١٧٢، ٣٢٤.

وتقصير، كما بينوا خلوها من الصدق والانسانية التي تميز علوم العرب التقليدية القديمة، على الرغم من عجز هذه العلوم عن تلبية حاجات العصر الحديث. فأحمد زكي بيّن أن علم الطب في باريس أخفق في مداواته كما أخفق الطب في مصر، «وحكماء باريس (ولا أقول كلهم) لا يكادون يمتازون عن اضرابهم عندنا، إلا بزيادة التعقيد في إعطاء المواعيد، والمبالغة في الفخفخة، عند السماح بالمقابلة، والزام القاصد بالتزلف إليهم»[1]. أما المويلحي فوصم العلوم الغربية أيضاً بالمادية والفساد الخلقي اللذين ميزا المدنية الغربية كلها في نظره، فأكد أن طالب العلوم الغربية يضطر إلى مصاريف باهظة تغنيه عنها علوم الأزهر التي تمنح مجاناً، هذا فضلاً عن أن الشهادات في الغرب تشرى وتباع، وعليه تكون علوم الغرب مستندة إلى الكذب والغش والتمويه، وغايتها الوحيدة هي الكسب المادي. فـ«قاعدة هذا النظام: أن الشهادة بلا علم خير من العلم بلا شهادة. وصاحب الشهادة إذا قدمها للحكومة يكون له الحق في الاستيلاء على مرتب وظيفة يزيد على الدوام»[2].

وخطا رحالونا المصريون خطوة أبعد في مهاجمة العلوم الغربية اذ بينوا أنها ليست عقيمة فحسب، بل مضرة أيضاً. فأشار أحمد زكي إلى «قوة الآلات الساحقة الماحقة» التي يستخدمها الغربيون في محاربة البلاد وإبادة الشعوب[3]، وهذه الآلات المدمرة ليست سوى مظهر من مظاهر ما يعتبره الناس تطوراً علمياً. وبعد أن أبدى المويلحي اعجابه بالاختراعات والاكتشافات العلمية التي شاهدها في معرض باريس، وصف انهيار جسر في المعرض، وصوّر الجثث والأشلاء والدماء تصويراً حياً[4]، وكأنه أراد أن يبيّن المآسي التي قد تسببها العلوم الغربية، مهما ارتقت، والأخطار التي يتعرض لها المرء نتيجة هذه الاختراعات «وهكذا صارت وقائع المدنية في سلمها أشد من الوقائع في حربها»[5]. فنستنتج أن أحمد

---

(١) الدنيا في باريس، ٨٤. ويريد بـ«الحكماء» الأطباء.
(٢) حديث عيسى، ١٥ - ١٦.
(٣) الدنيا في باريس، ١١٦.
(٤) حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٣٠٢.
(٥) المرجع نفسه، ٣٠٢.

زكي والمويلحي أحسا بأن العلوم الغربية ليست عامل بناء وتطور فحسب، بل عامل زوال وخراب أيضاً، وقد تكون السبب في فناء الغرب نفسه، بعد أن كانت السبب في اخضاعه الشرق. وفي هذا أيضاً ما يعبر عن نقمتهما على الغرب ويعزيهما عن تخلف الشرق.

ولكننا نلاحظ أن البعض من رحالي هذا الجيل حاولوا أن يعالجوا مشكلة أهملها الرحالون السابقون، وهي: **العوامل التي سببت تطور العلوم في الحضارة العربية القديمة، وانحطاطها فيما بعد.** بيّن زيدان وكرد علي أن العلوم العربية تطورت في أول الأمر بفضل تفاعل فكري وحضاري اثر احتكاك العرب بالشعوب المجاورة[1]، وأظهر أحمد زكي أن مثل هذا التفاعل ضروري لكل تطور علمي[2]. وان شعر رحالونا أن الحكام المسلمين لعبوا دوراً هاماً في تشجيع العلوم[3]، إلا أنها تطورت، في نظر أحمد زكي وكرد علي، لأن العلماء كانوا مستقلين فكرياً واقتصادياً[4]. فنستنتج من ذلك احساس رحالينا بأن علوم العرب تطورت حين أتيح لها جو من الحرية الفكرية، فلم يخضع العلماء لأية سلطة دينية أو زمنية؛ وكأنهم رأوا، بناء على ذلك، أن السبب في انحطاط العلوم العربية، فيما بعد، كان خضوعها لعوامل غريبة عن العلم، ففرضت عليه أساليب بعيدة عنه، مناقضة له، حالت دون تطوره في العصور التالية. وهذه العوامل سياسية ودينية: فقد رأى الحكام ورجال الدين أن تطور العلوم يهدّد سلطتهم، بل وجودهم، فكان من الطبيعي أن يتحالفوا ضد العلماء، فدفعت العلوم العربية ثمن هذا التحالف الاثيم، إذ احتكر رجال الدين الحقائق كلها، ولم يسمحوا بأن يكون غيرهم حامل حقيقة، سواء وافقت الحقيقة الدينية أم ناقضتها. وقد شجعهم في تزمتهم الحكام الذين كسبوا في مقابل ذلك أرباحاً مادية إذ أوّل علماء الدين الاسلام ليخدم مصالح الساسة. وهذا ما نستنتجه من تنويه أحمد زكي والمويلحي

---

(١) زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ٢: ٢٠ ـ ٢٢. القديم والحديث، ٦٨ ـ ٦٩.

(٢) A. Zéki, «L'aviation chez les Arabes», Bul. de l'Institut d'Egypte, V (1911), pp. 100-101.

(٣) الدنيا في باريس، ٢٠٣. تاريخ آداب اللغة العربية، ٢: ١٨ ـ ١٩، ٢٢٢ ـ ٢٢٣. غرائب الغرب، ١: ٧٨ ـ ٧٩، ١٨٣.

(٤) السفر إلى المؤتمر، ٣٧١. مذكرات كرد علي، ٣: ٨٣١.

وكرد علي بأن الصراع بين الفكر العلمي والايمان ما لبث أن آل إلى انتصار علماء الدين، وقد أضحوا آلة في أيدي حكام استخدموهم كما استخدموا الدين لتضليل الشعب واخضاعه[١]، فغلب عليه التقليد والخمول والاستسلام للقضاء والقدر والايمان بالخرافات والأباطيل[٢]، وقضي على حضارة العرب وبدأ انحطاطهم وتخلفهم. فنعت كرد علي رجال الدين بأنهم «جعاب لغو وحشو، لا قوام على ما يقوم العقل، سلاحهم المغالطة، ومجنهم السفسطة، رأس مالهم الثرثرة وربحهم الغلبة بالباطل... يعادون ما يجهلون ويجمدون على ما يعرفون»[٣]. وفي تهجم المويلحي وكرد علي على تحجر علماء الدين صدى لآراء الشيخ محمد عبده وكتاباته[٤].

وحين أكد كرد علي أن البلادِ البروتستانتية في أوروبا أصبحت أرقى من الكاثوليكية لأن المذهب البروتستانتي يشجع حرية الفكر والبحث[٥]، يتجلى لنا ايمان رحالتنا بأن حرية البحث العلمي شرط أساسي لكل تقدم حضاري. وهذا ما اعتقده أحمد زكي[٦] وزيدان أيضاً[٧]، وإن حالت مسيحية هذا الأخير دون توجيه تهم كرد علي إلى علماء الدين المسلمين. ولذا عزا انحطاط العلوم العربية إلى عوامل سياسية بالدرجة الأولى[٨]، وإن ألمح إلى الصراع بين الفرق الاسلامية

---

(١) حديث عيسى، ٤٧. غرائب الغرب، ١: ٧٨ ـ ٧٩، ١١٧. القديم والحديث، ٥٤ ـ ٦٠.

(٢) الدنيا في باريسا، ٢٧٠ ـ ٢٧١. زكي «Le passé et l'avenir de l'art musulman», Egypte Contemporaine, IV, p. 32.

حديث عيسى، ٤٢، ٥٩، ٦٦، ١٥٣. مذكرات كرد علي، ١: ١٦٤ و٢: ٣٥٢ ـ ٣٥٣، ٤٩٧. القديم والحديث، ٥٤ ـ ٦٠. الاسلام والحضارة العربية، ٢: ٤٣ ـ ٥٠.

(٣) القديم والحديث، ٥٩.

(٤) راجع، مثلاً، مقالته «العلوم العقلية والدعوة إلى العلوم العصرية»، تاريخ الأستاذ الامام، ٢: ٣٧ ـ ٤٥.

(٥) غرائب الغرب، ١: ٢١٧، ٢٨٢.

(٦) السفر إلى المؤتمر، ٣٧١.

(٧) نستنتج ذلك من اشادته بالجامعة الأميركية لأنها دربت تلامذتها على حرية الفكر والقول، فكان لذلك تأثير كبير في النهضة السورية. مذكرات زيدان، ٦٨.

(٨) كهجوم المغول والتتار على العراق، أو ظلم الحكام العثمانيين. تاريخ آداب اللغة العربية، ٣: ١١٠ ـ ١١١ و ٢٧١ ـ ٢٧٢.

واحراق كتب الفلسفة نتيجة لذلك[1].

صحيح أن رحالينا لم يفصّلوا العلاقات الاجتماعية والفكرية بين العلماء والسلطات الدينية والسياسية خلال العصور المختلفة، ولكن تنويههم بالصراع بينهما، واشتراطهم الحرية الفكرية أساساً للبحث العلمي والتطور، برهان على مدى تأثرهم بالحضارة الغربية التي اعتمدت الحرية الفكرية واستقلال البحث العلمي عن كل نفوذ آخر. فأضحت هذه مقاييس رحالينا في حكمهم على تاريخ العلوم العربية.

ولكن ايمان رحالينا بضرورة الحرية الفكرية في البحث العلمي كان مقروناً بأهدافهم السياسية والاقتصادية، أي تطوير البلاد العربية وتحريرها من ربقة الاستعمار. وما دام الفكر العلمي مقروناً باعتبارات اقتصادية وسياسية ودينية ولا يهدف إلى البحث العلمي في حد ذاته، يستحيل أن يتبنى العقلية العلمية بالمعنى الصحيح، وبكل ما تفترض من تحليل ونقد ذاتي وعلمانية خالصة، وسينتهي إلى ما آل إليه الفكر العلمي في تاريخ العرب الذي انتقده رحالونا. فبسبب الصراع في فكرهم السياسي لم يروا أنهم اتخذوا في فكرهم العلمي موقفاً مماثلاً لموقف القدامى الذين انتقدوهم.

---

(١) المرجع نفسه، ٣: ١١٣.

٧ ـ الصراع بين العلم والدين

إن الكتب الغربية التي استشهدها رحالونا تنم عن اطلاع أوسع على الفلسفة الغربية مما لمسنا لدى الرحالين من الرعيل الأول. إلا أن اللاحقين أيضاً لم يهتموا كثيراً بالغيبيات، بل وجهوا عنايتهم إلى النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية، بالدرجة الأولى، إذ آمنوا بأنها السبب في تقدم الغرب. ثم إن من مظاهر تطور الفكر أن تتأخر مرحلة التفكير الغيبي عن استجابة الحاجة الملحة إلى تحويل التاريخ بتحويل الواقع.

ولكن، على نقيض الرعيل السابق، أحس رحالو هذه الحقبة بأن المجتمع والعلم الغربيين ارتبطا بموقف فلسفي معين قوامه العلمانية الشاملة، ولولا ذلك لما شعروا أن الفرق شاسع، حتى التناقض، بين القيم الشرقية والقيم الغربية. كذلك عرض زيدان للماركسية ومذاهب الاشتراكية[1]، وربط بين الاختراعات العلمية الأوروبية ونتائجها الاقتصادية والسياسية، من جهة، وظهور تيارات فلسفية معينة، من جهة أخرى[2]. فنستنتج من ذلك وعيه الثورة العلمية والفلسفية التي كانت دعامة النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية في الغرب.

إلا أن أهم ما لفت نظر رحالينا في موقف الغربيين من الحياة هو هذه العقلانية التي تنبه إليها الرعيل السابق أيضاً. فأحسوا، بدورهم، أن السبب في تطور الغربيين الاقتصادي والسياسي هو إيمانهم بطاقة العقل البشري واعتمادهم

---

(١) «الاجتماعية والاشتراكية»، مختارات زيدان، ٢: ٧٥ ـ ١٠٣.
(٢) رحلة زيدان، ٣٦ ـ ٣٧.

إياه في أبحاثهم العلمية[1]. فناجى كرد علي باريس قائلاً: «أنت كنت في مقدمة العواصم التي انبعث منها تمجيد العقل بل تأليهه. فقضيت بالتقدم له على كل شيء في الوجود... لم تعلقي مسائلك على القضاء والقدر، بل أخذت بالأسباب والمسببات فقتلت من أراد قتلك»[2]. وتبنى رحالونا هذه العقلانية في المجالات العلمية كلها[3]. فمن انتقادهم ايمان معاصريهم بالأعاجيب والكرامات[4] نحس أنهم رفضوا تفسير الظواهر الطبيعية تفسيراً غيبياً، ولم يقبلوا بغير العقلانية التي تربط المسببات بأسبابها الطبيعية. وهنا نجد فارقاً أساسياً بينهم وبين الرحالين المسلمين في الحقبة السابقة: لقد قبل الطهطاوي العقلانية في العلم ولكنه لم يرفض أن يفسر الظواهر الطبيعية تفسيراً ميتافيزيقياً أيضاً وانتقد العقلانية العلمية التي تستنكر مثل هذا التفسير[5]. أما رحالو هذا الجيل فتأثروا بالفكر الأوروبي العلمي الذي رفض تفسير الطبيعة تفسيراًميتافيزيقياً ولم يأخذ بغير العقلانية في تعليل الظواهر الطبيعية. ولكنهم وفقوا بين هذا الفكر وموروثهم التليد حين أثبتوا أن اللاعقلانية بعيدة كل البعد عن روح الاسلام، ولم تتسرب إلى حضارته إلا بعد انحطاطها[6]. وأكد محمد فريد أن اللاعقلانية السخيفة ليست خاصة بالمسلمين، بل انها شائعة بين مثقفي الافرنج أيضاً، إذ يؤمنون بالتمائم والأحجبة والأوهام الباطلة[7]. أما العقلانية فمن أسس التراث الفكري

---

(١) السفر إلى المؤتمر، ٣١٥. الدنيا في باريس، ٤٥ ـ ٤٦، ٥٩. حديث عيسى، ١٠٧ ـ ١٠٨. رحلة زيدان، ١٢.

(٢) غرائب الغرب، ١: ٤٨.

(٣) السفر إلى المؤتمر، ٣١٥. الدنيا في باريس، ٤٥ ـ ٤٦، ٥٩. حديث عيسى، الرحلة الثانية، ٣١٥. رحلة زيدان، ٣٧. غرائب الغرب، ١: ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٤) حديث عيسى، ٨٥. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠١، ٦. القديم والحديث، ٥٩. ولا ريب في أن لحركة الأفغاني ومحمد عبده الاصلاحية اليد الطولى في موقف رحالينا المسلمين هذا. راجع، مثلاً «العلوم الكلامية والدعوة إلى العلوم العصرية»، تاريخ الأستاذ الإمام، ٢: ٣٧ ـ ٤٥.

(٥) راجع ما أوردناه ص ١٣٥ ـ ١٣٦ من هذا الكتاب.

(٦) الدنيا في باريس، ٢٧٠ ـ ٢٧١. حديث عيسى، ٤٢، ٥٩ ـ ٦٦، ١٥٣. مذكرات كرد علي، ١: ١٦٤ و٢: ٣٥٢ ـ ٣٥٣، ٤٩٧. القديم والحديث، ٥٤ ـ ٦٠.

(٧) من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠١، ٦.

الاسلامي، وليست من مميزات الحضارة الغربية وحدها. هذا ما نستشفه من حث المويلحي وكرد علي مواطنيهما على تداول كتب الرازي والفارابي وابن رشد والجاحظ[١] وابن مسكويه والغزالي[٢] وأمثالهم ممن اعتمدوا العقلانية في أبحاثهم العلمية والفلسفية والدينية نفسها.

ولكن هل قادهم ايمانهم بالعقلانية إلى تبني العلمانية الخالصة التي توصل إليها العقلانية إذا ما بلغت أقصى غاياتها[٣]؟

هنا أيضاً نجد أن رحالينا المسلمين والمسيحيين اتفقوا جميعاً على استنكار العلمانية الخالصة التي أدت إلى الكفر والالحاد في أوروبا[٤]. وقد وجدوا ما يؤيد تهجمهم على الالحاد في فلسفة المحافظين الفرنسيين في أول القرن التاسع عشر، أمثال بنجمان كونستان (ت ١٨٣٠) ول. دي بونالد (ت ١٨٤٠) ولامنّيه Lamennais (ت ١٨٥٤) الذين نقموا على الثورة الفرنسية ولا سيما الموجة اللادينية التي رافقتها[٥]. فنستنتج من ذلك أن رحالينا آمنوا بأن للعلم حقائقه، ولكن للدين أيضاً حقائقه، وكما رفضوا تفسير حقائق العلم تفسيراً ميتافيزيقياً،

---

(١) حديث عيسى، ٢٤١. ونلاحظ أن محمد عبده أشاد بهؤلاء المفكرين أيضاً. راجع: تاريخ الأستاذ الإمام، ٢: ٤٠.

(٢) غرائب الغرب، ١: ٨٨.

(٣) مثل فرح انطون (ت ١٩٢٢) الليبرالية العلمانية، وقد تأثر بالفلسفة الوضعية إذ اعتبر أن العلم سيحل محل الدين يوم يبلغ المجتمع طور النضوج. راجع، مثلاً، كتابه «الدين والعلم والمال»، ٣٠ ـ ٤٣. وبيّن فرح أنطون أن لكل من العلم والدين براهينه الخاصة، ولكن ينبغي أن يمنح العقل حرية كاملة للبحث في الدين ورفضه، إذا شاء، من غير أن يعاقب على إلحاده. ابن رشد وفلسفته، ١٢٢. وأكد أن العلم لا يعطي نتائجه كلها إلا إذا قبل بمنافعه ومضاره، أي الإلحاد، أو رفض سلطة الكنيسة والدين. ابن رشد وفلسفته، ٢٢٠. راجع كتابه «ابن رشد وفلسفته، ردود الأستاذ وأجوبة الجامعة»، ٨٥ ـ ٢٢٧.

أما شبلي الشميل (ت ١٩١٧) فمثل العلمانية المنبثقة من الداروينية، وقد عرض أهم آرائه في «فلسفة النشوء والارتقاء» و«مجموعة شبلي الشميل». وألف سلامة موسى أيضاً في الموضوع نفسه. راجع، مثلاً، كتابه «نظرية التطور وأصل الانسان».

(٤) الدنيا في باريس، ٢٢. حديث عيسى، ٥٦. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٥، ٢٧٦. رحلة زيدان، ٣٤ ـ ٣٥، ٤٧. القديم والحديث، ٥.

(٥) راجع، مثلاً: Bréhier, Hist. de la Philosophie, II, pp. 517-528

هكذا أيضاً رفضوا تفسير الدين تفسيراً عقلانياً يؤدي إلى العلمانية الخالصة، فقبلوا حقائق العلم والدين معاً، على أن لكل من العالمين الطبيعي والميتافيزيقي قوانينه الخاصة ولا تصلح قوانين الواحد للآخر. وهذا ما ذهب إليه مونتسكيو، مثلاً، من فلاسفة الغرب.

ولكن هل اتفق الوحي والعقل في نظر رحالينا أم اختلفا؟ وفي حال اختلافهما، كيف وفقوا بين ايمانهم بهما معاً؟

في الصراع بين الوحي والعقل نجد فارقاً ما بين الرحالة المسيحي زيدان والرحالين المسلمين، مع أن هؤلاء اختلفوا أيضاً عن مسلمي الرعيل السابق.

فصل المسلمون من رحالي هذا الجيل بين الحقيقة العلمية والحقيقة الدينية، ولكنهم وفقوا بين الحقيقتين بأن أنكروا احتمال التناقض بينهما. فكانوا في ذلك تلامذة الشيخ محمد عبده الأبرار[1]. فأحمد زكي أكد أن العلم يوصلنا تدريجياً إلى اكتشاف أسرار الله في الخليقة والكون، وكأن الاختلاف الوحيد بين حقائق العلم وحقائق السر الإلهي في أن هذه لا تدرك عن طريق تلك إلا بالتدريج. قال: «خلق الله الانسان في أحسن تقويم... ثم أودع فيه من غرائب الغرائز وخفي الأسرار.. ما لا يرتاب في وجوده الحاذق الفطين... ولا يزال العلم يكشف لنا في كل يوم عن قناع هذه الخبايا، ويكاشفنا في تلك الزوايا، ويطلعنا بمقدار تقدم العرفان على ما في الانسان العاجز من آثار الاقتدار كلما قرن الارادة بالعمل، ووفق بين الفكر والتحقيق في مظاهر الوجود»[2]. كذلك أكد كرد علي «وما نخال كل عاقل إلا ويعتقد أن صحيح النقل لا يخالف صريح العقل»[3].

أما المويلحي فكان أعمق في توفيقه بين الوحي والعقل وانكاره التناقض بينهما. أراد المويلحي أن يعيد إلى الفلسفة اعتبارها لأنها النور الساطع الذي

---

(١) قام تفسير الشيخ محمد عبده للقرآن على هذا التوفيق بين الوحي والعقل. وتابعت مجلة «المنار» هذه الخطة.

(٢) السفر إلى المؤتمر، ١٤٩.

(٣) القديم والحديث، ٥ ـ ٦.

«يشدّ إلى جمال النظام في العمران» فقسمها إلى علم الالهيات وعلم الطبيعيات والرياضيات وعلم الأخلاق[1]. إلا أنه نظر إلى الفلسفة نظرة سقراط العملية إليها، إذ اعتبر أن الغاية الحقيقية منها «هي أن يعرف الانسان كيف يعيش وأن يعرف كيف يموت»[2]. فكان من الطبيعي، نتيجة لذلك، أن يتجنب الخوض في الموضوعات الميتافيزيقية الخالصة، بل رفضها على أن البحث فيها عقيم لا يجدي «فالحكمة التي هي صناعة الحياة إذا لم يكن منها راحة للانسان في حياته، فهي غير مرغوب فيها ولا مطلوبة لذاتها»[3]. ثم أكد أن «علم الالهيات قام الدين به»[4]. وبذلك جعل الدين موضوعاً من موضوعات الفلسفة المجردة التي بيّن عقم البحث فيها، وعليه تخلص من مجابهة ما قد يكون من تناقض بين الحقيقة العلمية والحقيقة الدينية.

ولكن الاسلام يتضمن تشريعاً أخلاقياً، فضلاً عن الحقيقة الدينية التي حملها إلى الناس. فترتب على ذلك أن يجابه المويلحي مشكلة أخرى: وهي الصراع بين الحقيقة الأخلاقية التي يتضمنها الدين وتلك التي يتضمنها علم الأخلاق الذي أضحى، في رأيه، أهم أقسام الفلسفة، كما بيّن سقراط: «فسقراط. . . انقطع للبحث وأوقف نفسه للدرس حتى بلغ فيه درجة عالية أرته أن مباحث الفلسفة بين العلماء في زمانه لا تكفي لسعادة الانسان لانحصارها في أوليات العلل والأسباب، فصرف اجتهاده إلى أن ينزل بالفلسفة من المجردات إلى الموجودات التي يسهل على الانسان تناولها بحكم الطبيعة، فقصر همه على علم الأخلاق الذي يرشد الناس إلى سعادتهم في معيشتهم بوقوفهم عند حدود الفطرة الغريزية فيهم، فيظهر فيهم حب الحقيقة وحب الكفاف وانصراف الناس عن التطلع إلى الثروة والمال واستفظاع الرذائل. . . ومقت الظلم وحسّن الطاعة للشرائع الوطنية واحترام واجبات الانسانية ورياضة النفس على التجلد وكف

---

(١) «كلمة في الفلسفة»، مصباح الشرق، ١٥٠، ١.

(٢) «أيام العمر»، مصباح الشرق ٤٥، ٤.

(٣) «أيها المحزون»، مصباح الشرق، ١٥٥، ٣.

(٤) «كلمة في الفلسفة»، مصباح الشرق، ١٥٠، ١.

جماحها عن الاسترسال في الشهوات مع الشجاعة والاقدام على ما يدفع المكروه ويدعو إلى نجاة أبناء جنسهم»[١]. ونلاحظ أن الفضائل التي يحث عليها علم الأخلاق في رأي المويلحي، لا تختلف عما يعلمه الدين، فالمويلحي لم يختر من تعاليم الأخلاق الفلسفية إلا ما يتفق تماماً مع تعاليم الدين، أما هذه «الحقيقة» التي يهدينا علم الأخلاق إلى حبها، فلم يحددها المويلحي قط.

وقد نبه W. Ende إلى أن السعادة التي رمى إليها المويلحي في بحثه «الفلسفي الأخلاقي» هي «سعادة الزهد والطمأنينة الروحية، وليست السعادة الناجمة عن ذلك الموقف الفكري البروميثي الذي ورثه الأوروبيون من الفلسفة القديمة، وأراد المويلحي أن يبين أنه سيف القضاء المسلط على مصير أوروبا»[٢].

ولكننا نستنتج أمراً هاماً من ايمان رحالينا المسلمين بأن العلم لا يناقض الدين، وهو أنهم لم يفاضلوا بين الوحي والعلم العقلي، على غرار ما فعل الطهطاوي حين رفض الحقيقة العلمية إن ناقضت الحقيقة الدينية. وقد رأى المويلحي، مثلاً، أن كلاً من الوحي والفلسفة يقودان إلى الفضيلة الأخلاقية، وإلى السعادة في الحياة والممات[٣]. وكل من علم الطبيعة والدين يشكل قسماً من أقسام الفلسفة، ولا فرق بين الفلاسفة والأنبياء[٤]. وإنه لذو دلالة بعيدة أن يبدي المويلحي اعجابه بذلك المفتش في «لجنة المراقبة» الذي جلس «وعن يمينه كتاب أعجمي، وعن شماله كتاب عربي، فكتاب اليمين لفولتير الفرنسي الملحد، وكتاب الشمال لابن العربي المتصوف الموحد»[٤]. فنستنتج من ذلك رغبته بأن يساوي بين طرق العقل وطرق الوحي في الوصول إلى المعرفة والحقيقة[٥]. وهذا ما نتبينه أيضاً من قول كرد علي «الخير كل الخير في... أن

---

(١) المرجع نفسه، ١.

(٢) Ende, Europabild, p. 138

(٣) «كلمة في الفلسفة»، مصباح الشرق، ١٥٠، ٢.

(٤) حديث عيسى، ٣٥.

(٥) وهو تلميذ محمد عبده في ذلك أيضاً. راجع «العلوم الكلامية والدعوة إلى العلوم العصرية»، تاريخ الأستاذ الإمام، ٢: ٣٧ـ ٤٠.

تكون للدين والعلم حريتهما. . . وإذا رأى بعضهم في بعض المعتقدات ما لا ينطبق على روح الحضارة والعلوم العصرية، فالأولى أن يطبقوا العقل على النقل، كما هو رأي كبار علماء الاسلام منذ القديم. وإذا عجزت عقولهم عن ذلك فالأجدر بهم أن يأخذوا بعض القضايا بالتسليم، ويتركوا العالم حراً وحده دون أن يعوقه عائق»[1].

ولكن، إن لم يفاضلوا بين العلم والدين، هل آمنوا بأن حقيقة العلم يمكن أن تحل محل حقيقة الدين؟ أو، بكلمة أخرى، هل آمنوا بامكانية الاستغناء عن الدين، بالعلمانية الخالصة التي اتصف بها الفكر العلمي الأوروبي؟

هنا اتفقوا مع الطهطاوي في رفض العلمانية الشاملة، وأكدوا جميعاً ضرورة الأخذ بعلوم الغرب، ولكن شرط أن يصطحبها الايمان بالدين والله. فقد أحسّوا بحاجة الشرق إلى الدفاع عن هويته المهددة بالزوال، فكان الحفاظ على الدين ضمانة أخرى للحفاظ على هذه الهوية. ولذلك ظل فكرهم العلمي مقيداً باعتبارات سياسية ودينية، فظنوا أن بامكان المسلمين اقتباس العلوم الغربية من غير منهاجها القائم على العلمانية الشاملة، و«إلحاده» المخالف للدين. فقال المويلحي، مثلاً: «لست أدري إلى اليوم، يعلم الله، أي العالمين أضل سبيلاً وأسوأ مصيراً: العالم الذي يتخبط في ظلمات الخرافات، ويضرب في تيه الترهات، ويغوص في لجج الأباطيل بلباس الدين، أم العالم الذي يوغل في علوم الأوروبيين، ويأتم بسنة المخالفين للدين، ويغتر بتمويه المموهين، فيضله الله على علم»[2]؟

ولكن على الرغم مما في هذا الموقف من حفاظ على المفاهيم والقيم التقليدية، فقد سار رحالو هذه الحقبة أبعد من الطهطاوي في نهج العقلانية.

أما الموقف العلماني فنجده في فكر زيدان المسيحي، ولو أنه انتقد الالحاد بقدر ما انتقده المسلمون.

---

(1) القديم والحديث، ٥ ـ ٦.

(2) حديث عيسى، ١٥٣. ونستخلص موقفاً مماثلاً من مطالبة كرد علي بأن «تكون المعتقدات بمأمن من طعن الطاعنين بها». القديم والحديث، ٥.

أكد زيدان أن العلوم الطبيعية وحدها «تعلم الانسان حقيقة هذا الوجود»، لا فيما يتعلق بالظواهر الطبيعية والنبات والحيوان والانسان فحسب، بل فيما يرتبط بـ «نواميس عقله وأخلاقه» أيضاً. فنستنتج أنه اعتبر العلم وحده مستودع الحقيقة الطبيعية والانسانية والأخلاقية على السواء، فحتى القوانين الأخلاقية ردها زيدان إلى أصول لها في العلوم الطبيعية، لا في الدين. ولذلك أكد أن الشاب المصري يحتاج إلى هذه العلوم «قبل الجنوح إلى النظر في العلوم الاجتماعية أو الفلسفية أو التاريخية، أو درس تمدن الأمم أو آداب لغاتهم»[1]. ففيما اشترط الطهطاوي أن يبدأ الولد دراسته باتقان الدين قبل الخوض في العلم، خطا المويلحي وكرد علي خطوة أبعد في التحرر حين طالبا بحفظ الدين والعلم معاً لأنهما متساويان في حمل الحقيقة. أما زيدان فرأى أن تتقن العلوم الطبيعية قبل أي علم آخر، إذ فيها وحدها تكمن الحقيقة. وعليه كان طبيعياً أن نجد فارقاً بين المسلم والمسيحي في تعليل الظواهر الطبيعية. فمع أن المويلحي فسّرها تفسيراً علمياً، لم يرفض الايمان بالقضاء والقدر أيضاً، بل أكد ضرورة هذا الايمان[2]، نتيجة تمسكه بتعاليم الدين. فنرى أنه مزج العلم بالدين مزجاً غريباً عن روح العلم، خشية أن تؤدي العلمانية إلى فقد الهوية. أما زيدان فأنكر أن يكون لظواهر الطبيعة أسباب خارجة عنها، وقد أكد أن هذه الظواهر خاضعة جميعاً لقوانين الطبيعة نفسها، ولو كنا نجهلها، ورفض أن يكون لغير العلم وقوانينه اعتبار في البحث العلمي. قال: «الصدفة اسم لغير مسمى... إن كل شيء يجري في الطبيعة على نواميس ثابتة مترابطة متكافئة نعرف بعضها ونجهل معظمها، ولكننا نرى نتائجها فنقيس ما نجهله على ما نعلمه»[3].

ونتيجة للفصل التام بين العلم والدين، رفض زيدان تعليل الأديان لظواهر الطبيعة، وأنكر صحته. ومن هذا القبيل ما ورد في الدين عن خلق العالم والانسان. فبدلاً من قصة الخليقة أخذ زيدان بنظرية النشوء والارتقاء ليؤكد «أن

---

(١) «جامعة أم كلية»، مختارات زيدان، ٣: ٢١.
(٢) حديث عيسى، ١٥٣.
(٣) «هل في الوجود عالم آخر»، مختارات زيدان، ٢: ١٨١.

الخليقة تكوّنت في ملايين السنين»، وان قروناً طويلة مرّت «قبل أن بلغ الانسان حالته المعروفة في التكون البدني والعقلي» وعليه لم يولد من جبلة تراب نفخ الله فيها نسمة حياة[1].

والأديان نفسها لم تبق في رأيه سوى ظاهرة طبيعية كغيرها من الظواهر، خاضعة، مثلها، لقوانين الطبيعة، وعليه فسر ظهور الأديان على ضوء قانون النشوء والارتقاء مبيّناً أن نشأتها ترجع «إلى ضعف الانسان واتساع تصوره وخوفه من الظواهر الطبيعية التي لا يعرف أسبابها، ولا سيما الموت». وعندما قوي الصراع بين أفراد المجتمع طمعاً بالسيادة والتفوق واستأثر الأقوياء بالسلطة والثروة، وجد الضعفاء في الدين عزاء فتمسكوا به[2].

فالأديان، في نظره، لا تعدو أن تكون ظاهرة اجتماعية من صنع البشر، تطورت بتطور أحوالهم[3]، ولذلك لا تتضمن حقائق ثابتة أبدية أزلية. وعليه رأى أن دور الأديان في المجتمعات المعاصرة لا يتعدى كونها مرشداً ووازعاً أخلاقياً لأن «العامة لا تستغني عن وازع ديني من آدابها. ومن أكبر أسباب الفساد إلقاء الشكوك الدينية في أذهان الناس»[4]. ولذلك أكد أن فتور الايمان من أسباب شيوع التهتك في باريس[5]، فأيّد ما ذهب إليه فولتير من أن العامة لا تستغني عن الدين مهذباً[6]. ولكن زيدان لم يعتبر بقاء الدين ضرورة إذ قد يحل محله أي رادع أخلاقي آخر من وضع البشر، بناء على سنة النشوء والارتقاء أيضاً. قال: «قد يمر على بعض البلاد عصر يجاهر أهلها فيه بالكفر وانكار الخلق، ومع ذلك

---

(١) زيدان، طبقات الأمم، ١٢. ولكن عندما وضع زيدان كتاباً مدرسياً لتعليم التاريخ والجغرافية، كتاب «التاريخ العام»، عاد إلى قصة الخليقة كما أوردتها التوراة، واعتبرها أول التاريخ البشري. التاريخ العام، ١: ٢٤ ـ ٢٥. وهذا يرينا مدى اضطراره إلى التنازل عن موقفه العلماني بداع تربوي فرضته البيئة المحافظة.

(٢) «نظام المجتمع وهل يمكن قلبه»، مختارات زيدان، ٢: ٤٤ ـ ٤٦.

(٣) طبقات الأمم، ٤٧ ـ ٤٨.

(٤) رحلة زيدان، ٣٥.

(٥) المرجع نفسه، ٤٤.

(٦) المرجع نفسه، ١٥٢. Voltaire, Dictionnaire philosophique, pp. 333-334

فالحقوق تظل مصونة، ولا يظلم الناس بعضهم بعضا. فما الذي يردعهم عن ارتكاب الجرائم؟ . . . قد يكون الجواب أنهم إنما يردعهم عن ذلك آدابهم أو فضائلهم أو شرفهم»[1].

وهنا نلحظ الفرق بين زيدان المسيحي وكرد علي المسلم. نظر كرد علي أيضاً إلى الدين على أنه ضرورة لتهذيب الأخلاق[2]، ولكنه لم يتعرض قط لامكانية الاستغناء عنه إذ اعتبره، فوق ذلك، حامل حقائق ثابتة ينبغي الايمان بها.

إلا أن علمانية زيدان لم تقده إلى إنكار ما في الدين من حقائق ميتافيزيقية، على غرار ما فعل الماديون وشبلي الشميل، مثلاً[3]. فقد آمن زيدان بوجود الله، وخلود الروح، مثلاً، ولكنه يختلف هنا أيضاً عن معاصريه المسلمين. ففيما اعتمد المسلمون النقل والدين في تأكيد وجود الله، وتجنبوا تماماً ما قد يكون من علاقة بين العلم والدين، اعتمد زيدان أساليب العلم لاثبات الحقائق الميتافيزيقية، وكأنه لم يقبل من حقائق الدين إلا ما خضع لقواعد العلم. اعتمد القياس والاستنتاج المنطقيين لاثبات وجود الله، مثلاً، حين كتب: «خذ أقوال الفلاسفة المصريين القدماء وفلاسفة اليونان وبراهمة الهند وأصحاب بوذا وكونفوشيس وغيرهم، وأمعن النظر في وصفهم للخالق العظيم، فلا ترى فرقاً بينهم. فهم مجمعون على أن تلك القوة أوجدت هذا الكون (وقد دعاها كل قوم باسم) قوة عظيمة موجودة في كل مكان، قادرة على كل شيء، لا تدركها الحواس. فاتفاق الأنبياء وفئة من الحكماء والفلاسفة في رواية أو تقرير حقيقة يرجح صدقها بل يؤيده»[4].

كذلك اعتمد نظرية النشوء والارتقاء الداروينية لاثبات خلود الروح، مثلاً، إذ قال: «إذا بحثنا في المعاد والخلود بالنظر إلى العلم الطبيعي لا نراهما يخالفان

---

(١) «حب الشهرة من دعائم العمران»، مختارات زيدان، ٢ : ٢١.

(٢) القديم والحديث، ٥، ٢٠، ١٩٨.

(٣) لقد خصهم زيدان بمقالته «مذهب الماديين»، مختارات زيدان، ٢ : ١٩٧ ـ ٢٠١.

(٤) «وجود الخالق»، مختارات زيدان، ٢ : ١٦٧.

النواميس الطبيعية، لأن الخلود خاصة من خصائص مادة هذا الكون، إذ قد ثبت بالكيمياء والطبيعيات أن المادة والقوة، وهما أساس الموجودات، لا تتلاشيان، وإنما تتحولان من صورة إلى صورة باختلاف التركيب والتحليل على نسب متفاوتة. وما الموجودات على اختلاف أحوالها من الجماد والنبات والحيوان إلا من ظواهر ذلك التحول... فإذا كان الخلود من خصائص المادة الأصلية المكونة منها الموجودات، فهل يستحيل أن يلازمها في بعض صورها؟»[1].

ونحس أن زيدان حاول أن يوفق بين العلم والدين بوسيلة أخرى مستمدة هي أيضاً من نهج العلوم وتاريخها، وذلك حين بيّن أن العلم نفسه يسلم بحقائق عجز عن اثباتها بالبرهان الحسي، فكما أن هذا العجز لا يضير الحقيقة العلمية، فإنه لا يفسد الحقيقة الدينية أيضاً، فكلتاهما موجودتان وإن قصّر الانسان عن اثباتهما. هذا ما نتبينه من تأكيده أن العلماء آمنوا «بالرأي الجوهري» مع أنهم لم يدركوا شيئاً من «حقيقة تلك الجواهر بحاسة من حواسهم، وما زالوا يعتقدون ذلك حتى رأوا من الراديوم ما رأوه، وتغير حكمهم في الجواهر... ويقال مثل ذلك في سائر الآراء الطبيعية... فقصورنا عن ادراك رأي ادراكاً محسوساً لا يمنع من التسليم بصحته»[2]. وعليه يكون التسليم بوجود الله كالتسليم بأية حقيقة علمية عجز العقل عن ادراكها ادراكاً محسوساً.

وفي هذا يتضح لنا الفرق بين المسلم والمسيحي في موقفهما من مبادىء الدين الجوهرية، كوجود الله وخلود الروح. ففيما قبلها المسلم لأنها جزء من الحقيقة الدينية التي آمن بها كما آمن بالحقيقة العلمية، قبلها المسيحي لأنها لا تختلف عن الحقيقة العلمية في خضوعها للقوانين العلمية والقياس التاريخي أو المنطقي. فنجد أن موقف المسلم ظل أقرب إلى الفكر التقليدي في هذا المضمار، فيما تأثر فكر المسيحي بالفكر الغربي الخالص. ولعل السبب في ذلك أن الدين بالنسبة للمسيحي الشرقي لم يكن من العناصر المفارقة التي كوّنت

---

(١) «وهل في الوجود عالم آخر»، مختارات زيدان، ٢ : ١٧١ . واعتمد هذه الطريقة عينها ليستنتج وجود العقاب في الأخرة. راجع المقالة نفسها، مختارات زيدان: ٢ : ١٧٢ ـ ١٨٢ .
(٢) «وجود الخالق»، مختارات زيدان، ٢ : ١٦٨ .

هويته، كما كانت الحال بالنسبة للمسلم.

ولكن لا بد أن يحس زيدان بأن في الدين ما يستعصي على أساليب العلم ومناهجه، ولذلك عاد وأكد ما ذهب إليه معاصروه في توفيقهم بين العقل والوحي، من أن لكل من العلم والدين ميدانه الخاص، ويستحيل أن نستخدم وسائل العلم لاثبات حقائق الدين. قال: «من زعم أنه يثبت وجود الله بالأدلة الطبيعية المحسوسة فقد ارتكب شططاً»[1].

وموقف رحالينا من الحقيقة العلمية والحقيقة الدينية وثيق الصلة بموقفهم من علاقة الانسان بالله. لقد رأوا أن المجتمعات والعلوم الغربية تطورت بفضل رافد التراث الفلسفي الذي اعتبر الانسان مركز الكون وسيده، ولا حدود لطاقته العقلية. إلا أن هذا المبدأ يناقض ما ينص عليه الدين، وقد أكد كل من أحمد زكي والمويلحي ومحمد فريد ايمانه بسلطة الله المطلقة التي تقدّر الأرزاق وتسيّر التاريخ، ولا مرد لارادته[2]، وليس لهذا الايمان أسباب دينية فحسب، بل سياسية أيضاً. فإن سلم الشرقي بأن الانسان وحده مسؤول عن مصيره، وبأن لا حدود لطاقته، نتج عن ذلك احساسه بأنه هو المسؤول الوحيد عما آلت إليه بلاده، ويئس من التغلب على الغرب الذي لا تكون لطاقته حدود. ولذلك نشعر بأن رحالينا وجدوا في الايمان بالقضاء والقدر عزاء عن ذل البلاد الاسلامية، وتعليلاً لتخلفها، بقدر ما فيه من تشجيع على مجابهة المصير والأعداء، وأمل بأن يسترجع المسلمون عزهم[3]، فتدول دول أوروبا المستعمرة حين يقدّر الله ذلك. فأكد محمد فريد «قضت الحكمة الالهية أن كل دولة تبلغ من القوة منتهاها والعظمة أقصاها تبدأ في الانحطاط شيئاً فشيئاً... وهو قانون الهي لا يأتيه الباطل من بين يديه، ولا من خلفه»[4].

---

(١) المرجع نفسه، ٢: ١٦٣.

(٢) السفر إلى المؤتمر، ٣٩٠. حديث عيسى، ١٩٣. من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ١١٣ و ٢٠٠.

(٣) راجع ما كتبه محمد عبده في الدفاع عن الايمان بالقضاء والقدر، تاريخ الأستاذ الإمام، ٢: ٣٥٩-٢٦٧.

(٤) من مصر إلى مصر، رحلة ١٩٠٢، ١١٣.

ولكن أحس المويلحي بأن ايمانه بالقضاء والقدر يناقض انتقاده استسلام المصريين لهما، وقد بيّن أن هذا الاستسلام من العوامل التي ساعدت الأجانب على احتلال مصر[1]، كما يناقض ايمانه بحرية الانسان حين أكد «أنه لا يوجد في الدنيا شيء من المصاعب والمشاق إلا وفي قدرة الانسان أن يتغلب عليه بالرياضة وطول الممارسة. . . وقوة الارادة وثبات العزم لا يتعاصى عليهما أمر ولا يعجزهما بلوغ غاية، وقد وصل الناس بهما إلى ما لا يكاد يصدقه العقل»[2]. إلا أن المويلحي عاد هنا أيضاً إلى الموروث الاسلامي ليوفق بين إيمانه بالقضاء والقدر وإيمانه بحرية الفرد في اختيار مصيره: فعلى غرار المعتزلة[3]، والشيخ محمد عبده من بعدهم[4]، بيّن المويلحي أن «القدرة الالهية أودعت في النفس البشرية استعداداً لقبول الفضيلة. وبقوة هذا الاستعداد يمكن للإنسان أن يصلح ما اعوجّ من أخلاقه وسيرته إذا عقد العزيمة على ذلك الاصلاح»[5]. فنستنتج من ذلك أن المويلحي أراد أن يبعد عن الإسلام التهمة بأنه مسؤول عن تخلف المسلمين لقوله بالقضاء والقدر، وأن يجد في الإسلام أيضاً ما يحث على الإيمان بحرية الإرادة، أي بما كان السر في تطور الغرب وسيطرته على الشرق. فأكد مرة أخرى أن التمسك بالإسلام سبيل المسلمين الوحيد إلى الخلاص والتطور.

أما زيدان فنلحظ هنا أيضاً موقفه العلماني الخالص من حرية الفرد. آمن زيدان بقدرة الانسان على اختيار مصيره[6]، وتهجم تهجماً عنيفاً على استسلام الشرقيين للقضاء والقدر قانعين بما هم عليه من ذل وجهل وتخلف[7]. إلا أنه أحس أيضاً بأن حرية الفرد محدودة. ولكن بدلاً من أن يجد حدودها في خضوعها

(١) حديث عيسى، ٤٢.
(٢) «الغضب»، مصباح الشرق، ٢٥ : ٣.
(٣) راجع، مثلاً، دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ٥٢ ـ ٥٣. وألبير نادر، فلسفة المعتزلة، ٢ : ٥٨ ـ ٧٣.
(٤) «القضاء والقدر»، تاريخ الأستاذ الإمام، ٢: ٢٥٩ ـ ٢٦٧. و«المقالة الثانية في الرد على هانوتو»، تاريخ الأستاذ الإمام، ٢: ٤٢٠ـ ٤٢٤.
(٥) «الغضب»، مصباح الشرق، ٢٥ : ٤.
(٦) «الاحسان دين على الانسان»، مختارات زيدان، ١: ١١١.
(٧) «طبقات العقول»، مختارات زيدان، ١ : ٥٨.

لسلطة ميتافيزيقية غيبية، هما القضاء والقدر اللذان آمن بهما الرحالة المسلم، أكّد أن نواميس الطبيعة هي التي تحد من حرية الانسان إذ يخضع لها كما تخضع ظواهر الطبيعة كلها: «خلق الناس لا كما شاءوا، بل... كما اقتضت نواميس الطبيعة، وفيهم القوي والضعيف بدناً وعقلاً... وما هم مخيرون في ذلك ولا ملومون... فالمولود صغير العقل ضعيف الرأي لا يلام لتقصيره في ميدان الارتزاق. وإذا فرض أن التربية تقويه وتعوض عن ذلك النقص فيه، فهو غير مسؤول عن تربية نفسه ـ وإنما التبعة في ذلك على أهله وذويه»[1]. ولكننا نستنتج من هذا القول ايمان زيدان بأن التسيير العلماني الخاضع للسببية الطبيعية المحتمة يتضمن سبيل التحول والتطوير، فمن نواميس الطبيعة أيضاً سنة النشوء والارتقاء التي أيدها زيدان، ولذلك أشار إلى دور التربية في تعويض ما تبخل به الطبيعة، ووجه الملامة إلى من يعوق سبل التطوير.

وفي ذلك أيضاً نرى الفارق بين الرحالة المسلم والرحالة المسيحي: على غرار المفكرين القدامى أحس المويلحي بأن الصراع قائم بين الانسان وقوة ميتافيزيقية تهيمن عليه من عل، فحل مشكلة هذا الصراع كما حلها الفكر الاسلامي التقليدي، موفقاً بذلك بين ايمانه بسلطة الله المطلقة وبحرية الفرد التي كانت دعامة من دعائم الفكر الغربي. أما زيدان فتأثر بهذا الفكر الغربي وحده إذ أحس بأن الصراع قائم بين الانسان والطبيعة التي ليس الانسان سوى عنصر من عناصرها، وان سنن هذا الصراع نفسه تضمن تحرر الانسان من القوة المسيطرة عليه، فكان موقفه من الحرية الفردية موقفاً علمانياً، لا أثر فيه لعناصر تقليدية أو ميتافيزيقية دخيلة.

---

(١) «الاحسان دين على الانسان»، مختارات زيدان، ١: ١٠٨ ـ ١٠٩.

الفصل الثالث

رحالو الحقبة الثالثة: فترة ما بين الحربين

رحالو الحقبة الثالثة: فترة ما بين الحربين

القسم الأول: اتصال الرحالين بالغرب والشرق: القرائن التاريخية والفكرية

وضعت الحرب العالمية الأولى أوزارها، واقتسم الحلفاء الغربيون أشلاء «الرجل المريض» حين انهارت الدولة العثمانية، فحل الانتداب الغربي في بعض ولاياتها السابقة. وقوي نضال العرب للتحرر والاستقلال، وحبلت مخيلاتهم بأحلام تحقق بعضها وتلاشى البعض الآخر. وعرفت الجزيرة العربية نفسها هزات تمخضت عن تغييرات سياسية لم يكن الغرب بمنأى عنها. فكان لا بد أن تنعكس هذه الأحداث في أدب من اخترناهم من رحالي هذه الحقبة، وأن تؤدي إلى تحول جديد في الصراع الفكري والحضاري. وهذا ما سنبينه بعد أن نعرض للقرائن التاريخية والفكرية التي تثبت اتصال رحالينا بالغرب والشرق.

أسلفنا الاشارة إلى أن محمد كرد علي[1] قام بعدد من الرحلات قبل نهاية الحرب العالمية الأولى، وأنه تابع أسفاره بعدها أيضاً: فسنة ١٩٢١ ترأس بعثة طلابية إلى فرنسا، وزار فرنسا وبلجيكا وهولندة وانكلترة. وفي شتاء ١٩٢٢ زار اسبانيا، ثم أبحر إلى طنجة، ومنها سافر إلى ألمانيا وايطاليا. فوصف هذه الرحلات كلها في الجزء الثاني من «غرائب الغرب». واشترك سنة ١٩٢٨ في مؤتمر المستشرقين في أوكسفورد[2].

---

(١) أوردنا المراجع في سيرته ص ١٤٩ ـ١٥١ من هذا الكتاب.
(٢) مذكرات كرد علي، ١: ١٩٠.

أما الأمير شكيب أرسلان (١٨٦٩ ـ ١٩٤٦)[1] فكانت رحلاته إلى أوروبا لغرض سياسي[2] إذ سافر صيف ١٩١٧ في مهمة رسمية إلى برلين، وزار بعض مدن ألمانيا[3]. ووصف هذه الرحلة في رسالة نشرت تباعاً في جريدة «الجهاد» المصرية[4]، وفي ثلاث رسائل كتبها فيما بعد (سنة ١٩٣٥) إلى رشيد رضا (ت ١٩٣٥)[5]. ثم أوفده أنور باشا ثانية إلى برلين في حزيران ١٩١٨ ليحصل من الألمان على اعتراف باستقلال أذربيجان والطاغستان. وعندما خسرت الدولة العثمانية الحرب بقي ارسلان في برلين، ثم أقام في سويسرا من أواخر ١٩١٨ إلى أوائل ١٩٢٠. بعد ذلك عاد إلى ألمانيا. ثم سافر في حزيران ١٩٢١ إلى موسكو في مهمة سياسية أيضاً. وبين ١٥ آب و ٢١ أيلول ١٩٢١ حضر المؤتمر السوري الفلسطيني الذي انعقد في جنيف، ثم سافر إلى لندن في تموز ١٩٢٢ بشأن الانتداب على سورية ولبنان وفلسطين. بعد ذلك حضر مؤتمر جنوا في آب ١٩٢٢ ، وزار روما. وأقام في سويسرا ما بين ١٩٢٥ و ١٩٤٦ حيث كانت لوزان ثم جنيف مركزي نشاطه في الدفاع عن البلاد العربية ضد الاحتلال الأوروبي. وسنة ١٩٢٧ زار كلاً من الولايات المتحدة وموسكو. وإن لم يخص أرسلان هذه الرحلات كلها بمؤلفات مستقلة، فإنه وصف مشاهداته وانطباعاته في كتابيه «شوقي أو صداقة أربعين سنة»[6] و «السيد رشيد رضا أو اخاء أربعين سنة»[7]، ثم في الفصول الطويلة التي أضافها إلى كتاب لوثروب ستودارد «حاضر العالم

---

(١) راجع في سيرته: شكيب ارسلان، سيرة ذاتية. الزركلي، الأعلام، ٣: ٢٥١. داغر، مصادر الدراسة الأدبية، ٢: ٩٦. المقدسي، الفنون الأدبية وأعلامها في النهضة العربية، ٢٥٨ ـ ٢٧٢. الشرباصي، شكيب أرسلان، داعية العروبة والاسلام. الشرباصي، أمير البيان شكيب أرسلان (جزءان). محمد علي طاهر، ذكرى الأمير شكيب أرسلان. الدهان، الأمير شكيب أرسلان، حياته وآثاره. مجلة العروبة، بيروت ١٣٤٧ هـ، عدد ٣، خاص بالأمير شكيب أرسلان. GAL, S III, pp. 394-399.

(٢) كان أرسلان قد انتخب منذ ١٩١٣ نائباً عن حوران في مجلس المبعوثان.

(٣) قبل ذلك كان قد زار لندن وباريس سنة ١٨٩٢ حيث لقي أحمد شوقي (ت ١٩٣٢).

(٤) أرسلان، السيد رشيد رضا أو اخاء أربعين سنة، ٧٩٠.

(٥) نشرها الشرباصي في «أمير البيان شكيب أرسلان»، ٢: ٨٢٢، ٨٣٤ ـ ٨٣٥، ٨٣٩.

(٦) طبع ١٣٥٥ هـ/١٩٣٦ م في مطبعة عيسى البابي بمصر.

(٧) طبع ١٣٥٦ هـ/١٩٣٧ م في مطبعة ابن زيدون بدمشق.

الاسلامي»[1].

وقد حج أرسلان إلى الحجاز سنة ١٩٢٩ ونشر عدداً من رسائله في هذه الرحلة في جريدة «الشورى»[2] ثم ضمنها الكتاب الـذي وضعه في رحلتـه الحجازية «الارتسامات اللطاف في خاطر الحاج إلى أقدس المطاف»[3].

وفي صيف ١٩٣٠ زار ارسلان جنوبي فرنسا واسبانيا وتطوان. وفي القسم الفرنسي من رحلته كتب «تاريخ غزوات العرب في فرنسا وسويسرا وايطاليا وجزائر البحر المتوسط»[4]. أما رحلته الأندلسية فكتب على أثرها مؤلفه الضخم «الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية»[5]. وقد ضمنه فصولاً إضافية في التاريخ والجغرافية[6].

وبين ١٩٢٦ و ١٩٣٥ زار ارسلان مراراً بلدان أوروبا الشرقية التي يقطنها المسلمون، ومنها بلاد البوسنة والهرسك التي وصفها في كتاب لا يزال مخطوطاً «الحلة السنية في الرحلة البوسنية»[7].

أما أمين الريحـاني (١٨٧٦ ـ ١٩٤٠)[8] فيختلف عن الرحـالين الذين

---

(١) ترجمه عجاج نويهض إلى العربية وطبع في مطبعة عيسى البابي في مصر ١٣٥٢ هـ.
(٢) مقدمة الارتسامات اللطاف، ٣ ـ ٥.
(٣) نشر ١٣٥٠ هـ/١٩٣١ م في مطبعة دار المنار في مصر مع مقدمة للشيخ محمد رشيد رضا. وزار أرسلان الحجاز واليمن بعد ذلك سنة ١٩٣٤ كعضو في وفد السلام بين المملكة العربية السعودية واليمن. كما حضر مؤتمراً إسلامياً في مكة سنة ١٩٣٤.
(٤) طبع سنة ١٣٥٢ هـ/١٩٣٣ م في مطبعة عيسى البابي في مصر.
(٥) طبع الجزءان الأول والثاني ١٣٥٥ هـ/١٩٣٦ م في المطبعة الرحمانية في مصر. أما الجزء الثالث فطبع سنة ١٩٣٩. وفي مقدمة هذا الجزء ذكر أرسلان أنه سيتبعه جزء رابع خاص بجيان وقرطبة ونواحيهما، وجزء خامس في اشبيلية وشريش وبطليوس وغرب الأندلس إلى البرتغال. ثم جزء سادس خاص بمملكة بني الأحمر. أما الجزء السابع والثامن والتاسع ففي تاريخ الأندلس منذ الفتح العربي حتى سقوط سلطنة غرناطة والجزء العاشر في تاريخ المدجنين. الحلل السندسية، ٣: ٥ ـ ٦. ولكن الأجزاء الأخيرة لم تطبع.
(٦) ولذلك عدل عن تسمية الكتاب الأولى «الحلة السندسية في الرحلة الأندلسية». الحلل السندسية، ١: ١٤ ـ ١٥.
(٧) أشار إليه ارسلان في «تاريخ غزوات العرب»، ٢٠٨.
(٨) راجع في سيرته: مصادر الدراسة الأدبية، ٢: ٤٠٤. الزركلي، الأعلام، ١: ٢٥٩. نصر، =

اخترناهم في أنه نشأ في الولايات المتحدة[1]، وتعرف بعد ذلك بأوروبا والبلاد العربية. فسنة ١٩١٦ كان في فرنسا[2]، ثم زار الأندلس سنة ١٩١٧، وعلى أثر ذلك كتب مقالته «نور الأندلس»[3] وبعض الرسائل[4]. وحوالي سنة ١٩١٨ زار يوكاتان في المكسيك ووضع في الانكليزية **The Land of the Mayas** الذي لا يزال مخطوطاً.

وفي شباط ١٩٢٢ قام الريحاني برحلته الأولى إلى البلاد العربية حيث زار الحجاز واليمن وعسير ولحج والبحرين ونجد والكويت والعراق؛ وكتب على أثر هذه الرحلة «ملوك العرب»[5]. كان غرضه مشاهدة البلاد العربية ليؤلف كتاباً فيها وفي أهلها[6]، ولكنه قال إنه رمى إلى غرض آخر أيضاً، وهو أن يعرّف ملوك العرب بعضهم ببعض ليحل التفاهم بينهم محل النزاع، وبذلك يكون قد خدمهم[7]. وفي تشرين الثاني سنة ١٩٢٤ زار الريحاني الحجاز ثانية ليصلح ما بين عبد العزيز آل سعود (ت ١٩٥٣) والشريف علي (ت ١٩٣٥) عاهل الحجاز[8]. وعلى أثر هذه الرحلة الثانية كتب «تاريخ نجد الحديث وملحقاته»[9]

= النبوغ اللبناني في القرن العشرين، ٦٩ ـ ٨٠. عبود، أمين الريحاني. عيسى سابا، أمين الريحاني. واصف باقي، أمين الريحاني وأثره في النهضة الأدبية الحديثة. الكيالي، أمين الريحني. رئيف خوري، أمين الريحاني. ألبرت الريحاني، أمين الريحاني. جميل جبر، أمين الريحاني الرجل الأديب. مجلة المكشوف، عدد ٢٧١ (١٩٤٠)، ٦، ١٢، ١٦، ١٨، ١٩، وفي هذه المقالات نبذات من سيرته. GAL, S III, pp. 399-415.

(١) هاجر من لبنان في الثانية عشرة من عمره، ثم زاره سنة ١٨٩٨، وأقام فيه منذ ١٩٠٤.

(٢) الريحاني، «في الدرجة الثالثة»، القوميات، ١: ١٠٣ ـ ١١١.

(٣) الريحانيات، ١: ٢٢٦ ـ ٢٤١.

(٤) رسائل الريحاني العربية، ١٦٨ ـ ١٧٤.

(٥) صدرت الطبعة الأولى سنة ١٩٢٤، والثانية سنة ١٩٢٩، والثالثة سنة ١٩٥١، في مطبعة صادر في بيروت.

(٦) ملوك العرب، ١: ١١٦.

(٧) المرجع نفسه، ١: ٢٠، ٨٥.

(٨) تاريخ نجد الحديث، ٣٥٦. لكن وساطة الصلح لم تنفع، المرجع نفسه، ٣٨٢. وكان الشريف حسين (ت ١٩٣١) قد تنازل عن ملك الحجاز لابنه علي في تشرين الأول سنة ١٩٢٤.

(٩) طبع في مطبعة صادر في بيروت سنة ١٩٢٧. وصدرت الطبعة الثانية سنة ١٩٥٤.

ومقالتي «بعض أمراء العرب»[1] و«فتح الحساء»[2].

إلا أن رحلتيه في الحجاز كانتا موضوع كتب انكليزية أيضاً، ففي زيارته إلى عدن ولحج واليمن وتهامة كتب **Arabian Peak and Desert, Travels in al-Yaman**[3]. ووصف رحلاته في الحجاز وعسير والكويت والبحرين وعدن ولحج في **Around the Coasts of Arabia**[4]. أما رحلته النجدية فكانت موضوع كتابه **Ibn Saoud of Arabia, his People and His Land**[5]، وكتاب آخر لا يزال مخطوطاً **The White Way of the Desert**[6].

ثم زار الريحاني جدة مرة ثالثة سنة ١٩٢٧[7]. وفي آذار سنة ١٩٣٢ زار العراق ثانية وكتب في العربية «فيصل الأول»[8] وفي الانكليزية Iraq During the Days of Faisal the First. وهو لا يزال مخطوطاً. أما كتابه «قلب العراق»[9] فتناول مشاهداته وانطباعاته في رحلتيه الاثنتين إلى العراق[10].

وبين ١٩٢٧ و١٩٣٩ زار الريحاني الولايات المتحدة مراراً ليلقي المحاضرات والخطب وينشر المقالات دفاعاً عن القضية الفلسطينية[11]. وبين

---

(١) الهلال، ٣٥ (١٩٢٦)، ٧٣ ـ ٧٧.

(٢) الهلال، ٣٥ (١٩٢٦)، ١٧٨ ـ ١٨٢. وهو فصل من تاريخ نجد الحديث.

(٣) London, 1930

(٤) London, 1930

(٥) London, 1928

(٦) تضم المخطوطة أيضاً فصلين من مشاهداته في بمباي قبل أن يذهب إلى العراق (ص ١٣ ـ ١٦، ١٠٥ ـ ١١٢) وفصلا في رحلة إلى سان فرانسسكو لا يذكر تاريخها (ص ٧٥ ـ ٨١).

(٧) الريحاني، القوميات، ١: ١٩٤.

(٨) طبع ١٩٣٤ في دار صادر في بيروت.

(٩) طبع في دار صادر سنة ١٩٣٩. وصدرت الطبعة الثانية سنة ١٩٥٧.

(١٠) تناولت الصفحات ١٧ ـ ٥٩ رحلة ١٩٢٢. وجاء ما تبقى من الكتاب في رحلة ١٩٣٢.

(١١) الريحاني، المغرب الأقصى، ٨ ـ ١٥. رسائل الريحاني العربية، ٣٥٧ ـ ٣٦٥ (سنة ١٩٣٠) و٥١٠ ـ ٥٢٠ (سنة ١٩٣٧) و٥٤٧ ـ ٥٤٩ (سنة ١٩٣٨) وص ٥٥٢ (سنة ١٩٣٩). وقد جمعت هذه الخطب والمقالات في كتاب:

The Fate of Palestine, Rihani Printing & Publishing House, Beirut, 1967.

١٩٠٧ و١٩٣٧[١] قام بخمس عشرة رحلة صغيرة في أرجاء لبنان، بدأ تدوينها في «قلب لبنان» إلا أن الموت عاجله ولما يتمه، فظلت الرحلات الست الأخيرة رؤوس أقلام في الطبعة الأولى[٢] التي نشرها ألبرت الريحتي بعد وفاة أخيه.

وفي نيسان ١٩٣٩ قام الأمين برحلة إلى منطقة الحماية الاسبانية من المغرب الأقصى، ثم زار اسبانيا نفسها، ووضع كتابه «المغرب الأقصى»[٣].

ولكن رحلات الريحاني لم تكوّن مادة ما كتبه في الرحلة وحدها، بل غذّت كتبه الأخرى أيضاً، كما بيّن في بعض المقالات التي ضمّنها «الريحانيات» و«وجوه شرقية غربية» و«أدب وفن» و«القوميات».

أما طه حسين (١٨٨٩ ـ ١٩٧٤)[٤] فكانت زيارته الأولى لفرنسا سنة ١٩١٤ حين أوفدته إليها الجامعة المصرية في بعثة علمية دامت عاماً. ثم عاد إلى باريس في كانون الأول سنة ١٩١٥ وأقام فيها حتى نال الدكتوراه سنة ١٩١٩. وجاء الجزء الثالث من «الأيام»[٥] في وصف هذه الاقامة.

وبعد ذلك تتابعت رحلات الأديب إلى أوروبا، ولا سيما فرنسا. كان معظمها للاصطياف وطلب الراحة، وبعضها لحضور مؤتمرات مختلفة. ففي القسم الأول من كتابه «من بعيد»[٦] وصف إقامته في باريس ما بين آذار وأيار سنة ١٩٢٣، وتناول القسم الثاني من الكتاب مشاهداته في بلجيكا حين حضر مؤتمر

---

(١) الريحاني، قلب لبنان، ٣٠ و٤٤.
(٢) قلب لبنان، ٥٤٧ ـ ٥٧١. وطبع الكتاب في دار صادر من غير تاريخ.
(٣) طبع ١٩٥٢ في مصر.
(٤) راجع في سيرته: طه حسين، الأيام (٣ أجزاء). طه حسين، من لغو الصيف. الأدهم، طه حسين، مجلة الحديث (نيسان ١٩٣٨)، ٢٧٥ ـ ٣١٨.
GAL, S III, pp. 284-302. P. Cachia, Taha Husayn, His Place in the Egyptian Literary Renaissance. T. Khemiri & G. Kampffmeyer, Leaders in Contemporary Arabic Literature, I, pp. 34-37.
(٥) طبعته دار المعارف في مصر سنة ١٩٧٢. وكان قد طبع في دار الآداب في بيروت عام ١٩٦٧ بعنوان «مذكرات طه حسين».
(٦) طبعته المطبعة الرحمانية في مصر (بدون تاريخ).

العلوم التاريخية في الحقبة نفسها[1].

وفي صيف ١٩٢٤ سافر طه حسين إلى «أرجليس»[2] و«لورد»[3] و«باريس»[4] فوصف هذه الرحلات في بعض أجزاء «من بعيد» و«في الصيف»[5] و«صوت باريس»[6] وتناول «في الصيف» رحلتيه إلى باريس في صيف ١٩٢٧ و١٩٢٨ أيضاً.

وسنة ١٩٣٥ حضر مؤتمر المستشرقين في روما، وزار فلورنسا وجنوا[7]، فوصف مشاهداته في «رحلة الربيع» الذي ضم كذلك رحلاته إلى فرنسا عام ١٩٣٩ و١٩٤٦[8] و١٩٤٨ حين زار أثينا والأكروبول.

وسنة ١٩٣٧ ندبته وزارة المعارف لتمثيلها في مؤتمر اللجان الوطنية للتعاون الفكري، وكان قد عقد في باريس. وندبته الجامعة المصرية لتمثيلها في مؤتمر التعليم العالي الذي عقد في باريس في صيف ذلك العام أيضاً. وعلى أثر ما سمع وشاهد في المؤتمرين، وما دار في نفسه «من خواطر وعواطف وآمال» وضع كتابه «مستقبل الثقافة في مصر»[9]. أما المراحل التي اجتازها فكر طه حسين،

---

(١) من بعيد، ٦٢ ـ ١٣٨.
(٢) المرجع نفسه، ١٤٧ ـ ١٥٣، ١٦٤ ـ ١٧٢.
(٣) المرجع نفسه، ١٥٤ ـ ١٦٣.
(٤) المرجع نفسه، ١٧٣ ـ ٢٠٢.
(٥) في الصيف، ٣٠ ـ ٣٢. وقد طبع في دار الهلال سنة ١٩٣٣.
(٦) صوت باريس، ١: ٩٥ ـ ١١٤. وقد طبعته دار المعارف سنة ١٩٤٣.
(٧) رحلة الربيع، ٢٣ ـ ٢٧. وقد طبعته دار المعارف في مصر سنة ١٩٤٨.
(٨) رحلة الربيع، ٦١ ـ ٦٣.
(٩) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، المقدمة هـ ـ ز. وقد طبع الكتاب سنة ١٩٣٨ في دار المعارف في مصر. ولم يتوقف طه حسين عن التأليف عند اندلاع الحرب العالمية الثانية، وقد اضطررنا إلى استشهاد بعض مؤلفاته بعد سنة ١٩٣٩ مع أنها لا تدخل في الحقبة التي اخترناها. ولكن هذه المؤلفات هامة لتوضيح الصراع في فكره، وخط الاستمرار في هذا الفكر لا يتم بدونها. فما بدأه طه حسين في «على هامش السيرة» (١٩٣٧ ـ ١٩٤٣) تابعه في «الوعد الحق» (١٩٤٩) و«الفتنة الكبرى» (١٩٤٧ ـ ١٩٥٩) و«الشيخان: أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب» (١٩٦٠).

والتحولات التي رافقتها، فقد اعتبرناها حلقات مكوّنة لهذا الفكر ككل، وسنشير إليها في حينه.

ونلاحظ أن رحالي هذا الجيل لم يعنوا كثيراً بوصف ما شاهدوا من مظاهر الحضارة الغربية في البلاد التي زاروها، ولعل السبب في ذلك أنها أضحت من الأمور المعروفة لدى القارىء العربي. فلا تصوير للمؤسسات السياسية أو الاقتصادية أو العلمية، ولا وصف للشوارع والحدائق والساحات العامة. إنما التفتوا أحياناً إلى مظاهر الحياة الفنية[1]، ووصفوها وصفاً ينم عن ذوق وثقافة فنيين لم نلمسهما عند معظم الرحالين السابقين.

في هذه الحقبة أيضاً يلفت نظرنا سعة اطلاع رحالينا على الآداب الغربية، فضلاً عن اتقانهم عدداً من اللغات[2] مكنهم من التأليف فيها، أو ترجمة بعض روائعها الأدبية[3]، أو نقدها نقداً فنياً[4].

يضيق بنا المجال عن اثبات أسماء المؤلفات التي ذكر رحالونا أنهم طالعوها أو تأثروا بها. ولكننا نلحظ أن معظم ما استشهده أرسلان كان كتباً في التاريخ

---

(١) مذكرات كرد علي، ٢: ٦٣٩. الحلل السندسية، ١: ٣٠٥-٣٠٦، ٣١٠-٣١٤، ٣٢٥، ٣٣٩-٣٤٢، ٣٥٢-٣٥٧، ٣٦٢، ٤٢٥-٤٢٦، ٤٢٩-٤٣١، ٤٣٤. و٢: ٦، ١١٦-١١٧، ١١٩، ٢٦٧، ٢٧٤-٢٧٦. و٣: ٣٠-٣١، ٢١٢-٢١٣. في الصيف، ٧٢-٧٧، ٩٠-٩١، ١٠٤، مثلاً.

(٢) اتقن أرسلان التركية والفرنسية، وألم بالانكليزية والألمانية. واتقن الريحاني الانكليزية، وطه حسين الفرنسية واللاتينية واليونانية، وألم بالانكليزية.

(٣) سنة ١٩٣٠ أنشأ أرسلان في جنيف La Nation Arabe وحرر فيها. وترجم «آخر بني سراج» لشاتوبريان، و «أناتول فرانس في مباذله» لجان جاك بروسون.
ومؤلفات الريحاني الانكليزية ليست أقل شهرة من كتبه العربية. أما طه حسين فترجم بعض روائع الفكر اليوناني، كنظام الأثينيين لأرسطاطاليس، وصحف مختارة من الشعر التمثيلي عند اليونان، وآلهة اليونان، فضلاً عن المسرحيات والكتب الفرنسية التي ترجمها كـ «أوديب» و «تيسيوس» لجيد، و «قصص تمثيلية لجماعة من أشهر الكتاب الفرنسيين» و «روح التربية» لغوستاف لبون.

(٤) راجع نقد طه حسين في «صوت باريس» و «اللحظات».

والجغرافية والسياسة الحديثة[1]. أما الريحاني وطه حسين فتكوينهما الثقافي أوسع وأكثر تنوعاً. وقد طالع الريحاني آداب الغرب قبل تعرفه إلى الأدب العربي، بل هداه كارليل الانكليزي إلى النبي محمد، وواشنغتن ايرفنغ إلى روائع الفن العربي في الأندلس[2].

استشهد الريحاني كتباً غربية في التاريخ والرحلة[3] والتربية[4] والنقد الأدبي[5]. وقرأ الرومنطيين والواقعيين والرمزيين والفوق واقعيين: فمن كارليل وايرفنغ[6] وهيني (ت ١٨٥٦)[7] وسرفنتس[8] وهوغو ولامرتين (ت ١٨٦٩) وغيرهم[9]، إلى زولا (ت ١٩٠٢)[10] وبلزاك (ت ١٨٥٠)[11] وتلستوي (ت ١٩١٠)[12] وغوركي (ت ١٩٣٦)[13] وابسن (ت ١٩٠٦)[14] ورومان رولان (ت ١٩٤٤)[15]. وقد أوضح الريحاني أنه اقتفى أثر الشاعر الأميركي والت وتمن (ت ١٨٩٢) في نظمه الشعر المنثور[16].

---

(١) راجع، مثلاً، الحلل السندسية، ١: ١١، ١٦ و٣: ٤٠٠ـ٤٤٨. تاريخ غزوات العرب، ١٤، ١٥، ٢١، ٣١. حاضر العالم الإسلامي، ١: ٢٦، ٢٨، ٢٩، ٣١، ٣٩، ٤٣، ١١٧، ١٦١، ١٦٨ ـ ١٧٠، ٣٤٥. و٢: ١٨٠، ١٨١، ١٩٥، ٢٤٣، ٣٥٢، ٣٦٠. و٣: ١٨، ٣٦، ٢١١، ٢١٥، ٢٥٢، ٢٥٨، ٢٨٦، ٣٤٤، ٣٥٧، ٣٩٤.

(٢) ملوك العرب، ١: ١١.

(٣) المرجع نفسه، ١: ١٢، ١٣، ١٤٧، ١٩٥، ٣٧٥. و٢: ٢٠٩، ٢٢٢، ٣١٤، ٣١٥. تاريخ نجد الحديث، ١٣ ـ ١٧. قلب لبنان، ٥٤٦.

(٤) التطور والاصلاح، ٤٢.

(٥) أنتم الشعراء، ٧٠ ـ ٧١، ٧٢.

(٦) ملوك العرب، ١: ١٠ ـ ١١.

(٧) أنتم الشعراء، ٧٣ ـ ٧٤.

(٨) المغرب الأقصى، ٢٧٢.

(٩) أنتم الشعراء، ٧٠ ـ ٧٢.

(١٠) ملوك العرب، ٢: ٤٣١.

(١١) أدب وفن، ٣٤.

(١٢) المغرب الأقصى، ٤١٦.

(١٣) أدب وفن، ٧٧.

(١٤) ملوك العرب، ١: ٣٦٧.

(١٥) وجوه شرقية غربية، ١٢٩.

(١٦) هتاف الأودية، ٩.

أما طه حسين فطالع روائع الآداب الكلاسيكية اليونانية واللاتينية [١]، وفي رحالينا لم يرجع غيره إلى منابع الفكر الأوروبي، وسنحاول أن نستجلي سبب ذلك في فصل لاحق.

وقرأ طه حسين موليير[٢] وروسو[٣] وڤولتير[٤] وهوغو[٥] وجورج دوهامل (ت ١٩٦٦) وبرنانوس (ت ١٩٤٨)[٦] وبول ڤاليري (ت ١٩٤٥) الذي أعجب به اعجاباً شديداً[٧] وتأثر بآرائه[٨]، كما سنبين. وفي الأدب المعاصر أيضاً قرأ سارتر (ت ١٩٨٠)[٩] وكامو (ت ١٩٦٠)[١٠] وكافكا (ت ١٩٢٤)[١١] وكوكتو (ت ١٩٦٣)[١٢].

وفي تكوين الريحاني وطه حسين الثقافي كان للفلسفة أثر أبعد مما لمسنا في ثقافة الرحالين السابقين. فقد استشهد الريحاني دارون[١٣] ونيتشه (ت ١٩٠٠)[١٤] وماكيافيلي (ت ١٥٢٧)[١٥] وأمرسون (ت ١٨٨٢)[١٦]

---

(١) رحلة الربيع، ١٠. فصول في الأدب والفن، المجموعة الكاملة، ٥: ٤٦١ ـ ٤٦٥. ألوان، المجموعة الكاملة، ٦: ٧٤٨ ـ ٧٦٢.
(٢) رحلة الربيع، ٧٨.
(٣) آراء حرة، ١٥٧ ـ ١٦٨.
(٤) المرجع نفسه، ١٤٢ ـ ١٥٣.
(٥) في الصيف، ١٣.
(٦) فصول في الأدب والنقد، المجموعة الكاملة، ٥: ٥٠٤ ـ ٥١٢.
(٧) ألوان، المجموعة الكاملة، ٦: ٤٤٠.
(٨) مستقبل الثقافة في مصر، ٢٩.
(٩) ألوان، المجموعة الكاملة، ٦: ٧٠٥ ـ ٧٣٢.
(١٠) المرجع نفسه، ٦: ٧٣٣ ـ ٧٤٧.
(١١) المرجع نفسه، ٦: ٦٠٧، ٦٣٣ ـ ٦٥٢.
(١٢) فصول في الأدب والفن، المجموعة الكاملة، ٥: ٤٦٠.
(١٣) ملوك العرب، ١: ١٠٣.
(١٤) المرجع نفسه، ٢: ٤٢٩.
(١٥) المغرب الأقصى، ٥٥.
(١٦) ملوك العرب، ١: ١٠.

ورينان[1] وهاكسلي (ت١٩٦٣) [2] وكانت (ت ١٨٠٤)[3] مثلاً. فيما تظهر مؤلفات طه حسين اطلاعه الواسع على الفلسفة اليونانية القديمة[4]، فضلاً عن الفلسفة الغربية الحديثة، كفلسفة ديكارت (ت ١٦٥٠)[5] وليبنتس (ت ١٧١٦)[6] ومل (ت ١٨٧٣)[7] وكونت (ت ١٨٥٧) وسنبسر وبرغسون (ت ١٩٤١)[8]. وقد وجد في قراءة فلسفتهم متعة لم يجنها من فلسفة كانت وهيغل (ت ١٨٣١) اللذين صرح بأنه لم يفهمهما[9]. وسنرى مدى تأثره بفلسفة كونت خاصة.

ويتضح من هذا العرض السريع لتكوين رحالينا الثقافي أن البعض منهم تميز عن الرحالين السابقين بثقافة غربية أوسع وأعمق إذ كان للفلسفة فيها حظ وافر، فضلاً عن أنهم لم يقصروا عنايتهم على الأدب الفرنسي أو الانكليزي، شأن الرحالين في الحقبتين الأولى والثانية، بل طالعوا أيضاً الأدب الكلاسيكي القديم وآداب الروس والايطاليين والألمان والأميركيين وغيرهم.

---

(١) الريحانيات، ٢: ٦ ـ ٧.
(٢) المرجع نفسه، ٢: ١٠٠.
(٣) المرجع نفسه، ١: ١٧٧.
(٤) رحلة الربيع، ٩ ـ ١٠، مثلاً.
(٥) في الأدب الجاهلي، المجموعة الكاملة، ٥: ٦٩ ـ ٧٢.
(٦) في الصيف، ١١٩.
(٧) آراء حرة، ١٣٥.
(٨) حديث الأربعاء، ٣: ١٠١.
(٩) المرجع نفسه، ٣: ١٠١.

القسم الثاني

وجوه الصراع في أدب الرحالين في هذه الحقبة

١ ـ الرحالون إزاء الحرية والمساواة في الغرب

اتضح لنا في القسم الثاني من بحثنا أن الاحتلال الأوروبي كان السبب في أن ينكر المويلحي ومحمد فريد أن الحرية والمساواة من مبادىء الحضارة الغربية. أما رحالو هذه الحقبة، فلم يروا ذلك على الاطلاق، سواء كانوا سوريين أم مصريين، مسلمين أم مسيحيين. فأكد الريحاني، مثلاً: «إن في الأمة الفرنسية من نتائج الثورة العظيمة ما تبقى آثاره حية نامية في ترقي الأمم والناس»[1]. إلا أننا نجد فارقاً كبيراً في هذا المضمار بين رحالي القرن العشرين ورحالي الرعيل الأول.

كان الصراع في فكر ارسلان شبيهاً به في مؤلفات رفاعة وخير الدين حين ذهب إلى أن مبادىء الثورة الفرنسية واحدة في الحضارتين الغربية والإسلامية إذ قال: «لا الإسلام يرضى لابنائه باهتضام الحرية، ولا أوروبا تجيزه على أمة من أبنائها، وكلا التعليمين (الأوروبي والإسلامي) ملتقيان في نقطة الاستقلال»[2]. وأكد ارسلان «إن في الإسلام سنن المساواة والاخاء والحرية»[3] واستشهد على ذلك بالحديث الشريف «ليس لعربي فضل على أعجمي وليس لأعجمي فضل على عربي إلا بالتقوى»[3].

---

(١) وجوه شرقية غربية، ٥٦. ولكن هذا يناقض ما كتبه الريحاني سنة ١٩٠٠ من أن «حرية التمدن الغربي» كانت السبب في اقتراف «الجرائم الفظيعة» «أما الاخاء فكلمة لا معنى لها إلا في معجمات اللغة. فالتمدن الحديث يولد في كل فرد عاطفة الكبرياء والأنفة والإثرة والخشونة». الريحانيات، ١: ٩٢ ـ ٩٣. فاتخذ الريحاني من المدنية الغربية موقف المويلحي، ولكنه كتب هذا في مرحلة سابقة للحقبة التي تهمنا، ونلاحظ أنه غيّر نظرته بعد ذلك.

(٢) حاضر العالم الاسلامي، ٢: ٣٣٩.

(٣) المرجع نفسه، ٤: ١٥٧.

فنستنتج من ذلك أن العلاقة بين المواطنين أضحت، في رأيه، قائمة على المساواة السياسية والاجتماعية، وحل محل النظرة الثيوقراطية التقليدية إيمان بالديمقراطية الحديثة التي تعتبر الناس جميعهم أخوة. فأوّل الاسلام على ضوء مبادىء الفكر الأوروبي الحديث، وأسقط منه أو أغفل ما قد يناقض مبادىء هذا الفكر، رغبة منه باظهار الاتفاق التام بين الاسلام والحضارة الغربية. إلا أن العوامل الكامنة وراء هذه الرغبة مختلفة عن تلك التي حدت رفاعة وخير الدين إلى تأويل الدين، وشبيهة، إلى حد، بتلك التي دفعت المويلحي إلى اتخاذ موقف يناقض موقف أرسلان من مبادىء الثورة الفرنسية.

تألم أرسلان لضعف المسلمين وما لحقهم من ذل على أيدي الغرب إثر الاحتلال والانتداب، فكره الغربيين ونقم عليهم، وشعر أن التمسك بالاسلام ضروري للحفاظ على الكرامة والهوية معاً. ولكنه أدرك أيضاً أن المبادىء السياسية التي قامت عليها المدنية الغربية الحديثة من العوامل الهامة في قوة الغرب وتفوقه وسلطته، ومن المستحيل أن ينكر المرء ما في الغرب من حرية ومساواة واخاء ليست في البلاد الاسلامية الحديثة؛ ولذلك أراد أرسلان أن يبين أن هذه المبادىء لا تختلف عما في الإسلام، فالمدنية الغربية ليست متفوقة على الحضارة الإسلامية في شيء، وعليه يكفي المسلمين أن يتمسكوا بهويتهم وتعاليم دينهم ليضحوا كالغربيين أحراراً مستقلين. فأرسلان لم يكن أقل من المويلحي كرهاً للغرب، أو أقل تمسكاً بالاسلام، ولكنه كان أكثر منه واقعية وموضوعية في حكمه على الحضارة الغربية. ولعل السبب في ذلك ازدياد النفوذ الغربي في الشرق الإسلامي، بعد انهيار الدولة العثمانية. فرأى المسلم أن هذه الحضارة لا تقاوم إلا بحضارة مماثلة، ولذلك حاول أن يثبت وجودها في موروثه الديني.

ونجد ما يشبه هذا الموقف في كتابة طه حسين، إلا أنه انطلق من نظرة عقلانية خالصة إلى الإسلام، فناقض في ذلك كل الرحالين المسلمين الآخرين. أكد طه حسين بدوره أن «المساواة أساس النظام السياسي الاسلامي»[1]. ولكنه

(١) الفتنة الكبرى، المجموعة الكاملة، ٤: ٢٠٥ - ٢٠٦.

لم يستنتج ذلك من تأويله الدين على غرار ما فعل رفاعة وخير الدين وأرسلان، بل من اعتباره شرائع الدين ظاهرة اجتماعية وثيقة الصلة بالأحوال الاجتماعية الأخرى. وعليه بيّن أن الإسلام مثّل خطوة في تطور العرب قرّبتهم من المساواة السياسية والاجتماعية. وإن لم يدرك المسلمون المساواة التي يتمتع بها الغربيون، فلأنهم أهملوا متابعة التطوير الذي بدأه دينهم. هذا ما نستنتجه من تأكيد طه حسين: قد يقال إن الإسلام «لم يلغ الرق، ولم يمنع الناس من أن يملك بعضهم بعضاً. ولكن الذين يفقهون الإسلام ويعرفونه حق معرفته لا ينكرون أن هذه الخطوة الهائلة التي خطاها الاسلام حين سوّى بين الحر والعبد أمام الله كانت وحدها حدثاً خطيراً في تاريخ الناس» و«لو مضت الأمور على وجهها» لامّحى الرق تماماً «فكيف وقد جعل الله فك الرقبة واعتاق الرقيق من الأمور التي يتنافس فيها المسلمون»[1].

فمن هذه النظرة العقلانية إلى الدين نستخلص مدى تأثر طه حسين بالفكر الغربي الذي لم يعتبر شرائع الدين حقيقة منزلة ثابتة، بل ظاهرة اجتماعية تمثل مرحلة معينة من مراحل التاريخ وتطور الشعوب. وبفضل هذه النظرة العقلانية إلى الاسلام تمكن طه حسين من مجابهة المشكلات التي تجنبها المسلمون الآخرون لأنها تظهر الاختلاف بين الاسلام ومبادىء السياسة الحديثة، كمشكلة التناقض بين المساواة والرقّ الذي أباحه الاسلام؛ فاستطاع طه حسين أن يزيل هذا التناقض بين الاسلام والفكر السياسي الحديث، وأن يوفق بينهما، بأن يتبنى نظرة الغرب العقلانية إلى الدين، ومن غير أن يتخلى عن هويته.

وحين حمل طه حسين على الافراط في الحرية، لم ينتقده لأنه يؤدي إلى الفساد الخلقي، كما بيّن المويلحي وزيدان وغيرهما من رحالي الرعيل السابق، بل لأنه يوصل إلى الفوضى السياسية والاجتماعية[2]. فرفض طه حسين المغالاة في الحرية لأسباب سياسية خالصة، ولم يخلط بين السياسة والأخلاق أو الدين خلط السابقين بينها. ولعله تأثر في ذلك أيضاً بالفكر الغربي. فقد كتب سنة

(١) المرجع نفسه، ٤: ٢٠٥ ـ ٢٠٦.
(٢) في الصيف، ٦٦.

١٩٣٦: «ليس عدو الحرية من ينصب لها الحرب ويفرض عليها الأغلال والقيود وحده، ولكن للحرية عدواً آخر ليس أقل شراً... وهو هذا الذي يتجاوز بها الحدود ويخرجها عن طورها المعقول»[١].

ففي هذا نرى الفرق بين طه حسين والرحالين الآخرين الذين وفقوا بين الاسلام ومبادىء الثورة الفرنسية: نظر هؤلاء النظرة التقليدية إلى الإسلام على أنه حقيقة مطلقة ثابتة، وان تمكّنوا من التوفيق بينه وبين مبادىء الثورة فلأنهم أوّلوه واختاروا منه فقط ما لا يناقض هذه المبادىء، ورفضوا فيها ما يناقض الدين. أما طه حسين فلم يؤول الاسلام، ولم يختر منه تعاليم دون أخرى، فكان في ذلك أقرب من الرحالين المحافظين إلى روح الدين ككل. إلا أنه ابتعد كل البعد عن الموقف التقليدي في نظرته العقلانية الغربية إلى الدين إذ فصل فيه بين الديني والدنيوي، واعتبر شرائعه الدنيوية ظاهرة اجتماعية تمثل مرحلة من مراحل التطور في تاريخ البشر، فكان هذا سبيله إلى التوفيق بين هويته الاسلامية ومبادىء الثورة الفرنسية.

---

(١) أحاديث، ٣٠.

٢ ـ الصراع في الفكر السياسي

أ ـ الاستعمار والقومية

دالت الدولة العثمانية، ولكن آمال التحرر والاستقلال التي كان قد بناها العرب على وعود الانكليز[1] ما لبثت أن تلاشت حين حل الانتداب الفرنسي والانكليزي محل الدولة العثمانية في بعض ولاياتها السابقة. وازداد العرب كرهاً للغرب ازاء ما اتضح لهم من مراوغته في معاهداته السرية[2] وفي المؤتمرات الدولية التي عقدت للبحث في قضايا سورية ولبنان وفلسطين والعراق[3] ومصر[4]. فكان من الطبيعي أن يتأثر الفكر السياسي في أدب رحالينا بنضال العرب ضد الاحتلال الغربي.

من مؤلفات رحالينا جميعاً تتضح نقمتهم على المستعمر الغربي «ذلك الرئيس الغاشم الثقيل الوطأة، السيء النيّة، المتكبر، المتجبر، المتغطرس، الغريب عني، الذي لست منه ولا هو مني، الآتي إلى بلادي ليتحكم في أمورها ويستغل خيراتها، ويضرب على سكانها الذل والمسكنة، لأنه لا يقدر أن يعتز إلا

---

(١) في المراسلات السرية بين الشريف حسين وماكماهون بين ١٩١٥ و١٩١٦ راجع:
Antonius, The Arab Awakening, pp. 164-183, 413-427.

(٢) كمعاهدة سايكس بيكو ووعد بلفور. راجع بهذا الصدد:
Antonius, The Arab Awakening, pp. 243-275,428-430.

(٣) راجع بصدد هذه المؤتمرات:
Antonius, The Arab Awakening, pp. 276-324, 350-412.

(٤) راجع، مثلاً:
I. Marlowe, Anglo-Egyptian Relations (1800-1953), pp. 212-309.

بذلهم، ولا أن يثرى إلا بفقرهم، ولا يقوى إلا بضعفهم... وسيأتي يوم نقول فيه: ولا يحيا إلا بموتهم»[1].

فقد انتقد كل من أرسلان وكرد علي والريحاني وطه حسين ظلم المستعمر الغربي[2]، ودسائسه السياسية[3]، واعتبروه مسؤولاً عن تخلف الشرق الاقتصادي إذ استغلت الشركات الأجنبية خيرات البلاد العربية. فقال طه حسين، مثلاً: «كنا موضوع الطمع الأوروبي والمنافسة الأوروبية والظلم الأوروبي، وأخرنا هذا كله عما كان ينبغي أن نبلغ من الرقي منذ اتصلنا بالحياة الحديثة»[4]. إلا أننا نجد فارقاً هنا بين أرسلان، من جهة، وكرد علي والريحاني وطه حسين من جهة أخرى. فمن قول أرسلان الذي استشهدناه أعلاه نستنتج رغبته بأن يثبت أن الغرب ليس عزيزاً وغنياً وقوياً إلا بسبب الشرق الذي يستغله. ولعله وجد بعض العزاء في هذا الشعور، إذ حط من قيمة الغرب وبيّن اتكاله على الشرق، ولا ريب أن في ذلك ما يستحث همم الشرقيين أيضاً كي لا ييأسوا من التحرر يوماً.

أما كرد علي والريحاني فعاشا في ظل الانتداب الفرنسي، وتسنى لهما أن يشاهدا عن كثب الفرق بين الانتداب والحكم العثماني السابق. ويلفت نظرنا هنا أن السوري المسلم كرد علي وجد الانتداب الفرنسي أفضل من العهد التركي،

---

(١) ارسلان، الارتسامات اللطاف، ١١.

(٢) الارتسامات اللطاف، ١١. كرد علي، الاسلام والحضارة العربية، ١: ٣٢٩ ـ ٣٣٨. الريحاني، المغرب الأقصى، ٢٧ ـ ٦١، ٨٨ ـ ٩٨، ١٥٦، ٢١٥ ـ ٢١٧، ٢٢٨ ـ ٢٣٧. «بين عهدين»، القوميات، ٢: ٦٧ ـ ٧٦. طه حسين، فصول في الأدب والنقد، المجموعة الكاملة، ٥: ٣٧٣.

(٣) الارتسامات اللطاف، ١١. الريحاني، قلب العراق، ٢٠٥ ـ ٢١٧. وكل فصول كتابه «فيصل الأول» ثم
Around the Coasts of Arabia, pp. 227, 262-263, 302-304, 307-309. Iraq. pp. 132-143, 145-166.

(٤) مستقبل الثقافة في مصر، ٥٠٢. وراجع ما يشبه ذلك لأرسلان، حاضر العالم الإسلامي، ١: ٣٢٩ ـ ٣٣٣، ٣٣٩ ـ ٣٤٥ و٢: ٦٥ ـ ٨٥، ١٦٦ ـ ١٨٧، ١٩٩ ـ ٢٠٨، ٢١٣ ـ ٢٨٤، ٣٠٤ ـ ٣٥٩. الارتسامات اللطاف، ٢٠٨ و٢١٩. مذكرات كرد علي، ٢: ٥٥٣، ٥٦١ ـ ٥٦٢ و٣: ٧٣٦ ـ ٧٣٩، ٩٣٢ ـ ٩٣٣. الريحاني، ملوك العرب، ١: ٧٢ ـ ٧٣، ٢٠٢، ٣٧٣ ـ ٣٧٤، ٣٨١ ـ ٣٨٥، ٣٨٨ ـ ٣٩١، ٤١٧ ـ ٤١٨. و٢: ١٨، ٢١ ـ ٢٢، ٦٤، ٢٦٩ ـ ٢٧٤.

فيما أكّد اللبناني الماروني أمين الريحاني أنه أسوأ، فقال في خطبة ألقاها سنة ١٩٣٣: «من عهد عبد الحميد قد انتقلنا إلى عهد عبيد البعل: من ظلم ظاهر إلى ظلم خفي. من ظلم مختل إلى ظلم منظم. من ظلم يحمل النبوت والكرباج فيتقيهما الناس إلى ظلم يحمل الدساتير والمعاهدات فيقعون في أشراكها. من الجاسوسية الحميدية قد انتقلنا إلى دائرة الاستخبارات الانتدابية..

«من استبداد باسم الباديشاه إلى استبداد باسم عصبة الأمم. من استبداد يمنح الامتيازات ليدفع ديونه الأوروبية إلى استبداد يستثمر الامتيازات ويستأثر بها ليزيد بثروته ويفقر البلاد...

«من عبودية تصلي وتشكو إلى الله أمرها، إلى عبودية تتفلسف وتكذب على نفسها وعلى الله. من عبودية بريئة متواضعة، إلى عبودية بذيئة مكابرة.

«من عهد عبد الحميد إلى عهد الفرنسيس المجيد»[1].

أما كرد علي فأشاد بفضل فرنسا على الحركة العلمية، إذ أنشأت المدارس والجمعيات والمجامع العلمية في لبنان وسورية ومصر[2].

وبيّن ما جنته سورية من مكاسب اقتصادية واجتماعية في عهد الانتداب، إذ وطّد الفرنسيون الأمن، وأنقذوا الفلاح من السخرة التي عاش فيها قروناً، وخففوا عنه الضرائب، وفتحوا له المستشفيات، ثم عبدوا الطرق وشيدوا المصانع وأصلحوا الادارة والقضاء[3].

بل تعدى كرد علي الانتداب الفرنسي في سورية ليشيد بفضل المستعمرين الهولنديين والانكليز في مستعمراتهم مؤكداً أنهم ساعدوا على تطورها العلمي والاقتصادي والحضاري[4]. نقم كرد علي على المستعمر ولكنه اعترف بفضله لسببين، فيما نظن، أولهما ما رآه من تحسن الأحوال في سورية بالقياس إلى

---

(١) «بين عهدين»، القوميات، ٢: ٧١ ـ ٧٢.
(٢) غرائب الغرب، ٢: ٢ ـ ٥.
(٣) مذكرات كرد علي، ٢: ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٣٢، ٣٧١ ـ ٣٧٢، ٣٨٤ ـ ٣٨٥.
(٤) غرائب الغرب، ٢: ٤٨ ـ ٥١، ١٠٩.

العهد العثماني، فقاده ذلك إلى الاعتراف بالجهود الايجابية التي يبذلها المستعمر، ولو أنه أول المستفيدين منها. ثم إننا لا نستبعد أن يكون للمصلحة الشخصية أيضاً دورها في اتخاذ كرد علي هذا الموقف، إذ بوّأه الفرنسيون مراكز عدة[1]، وقد اعترف بنفسه أن «من يعاني السياسة في أدوار مختلفة. . . لا يخلو من هنات تؤخذ عليه مهما بلغ من جلال القدر. . . ومتى كانت السياسة كالقوانين العلمية ثابتة على الأيام لا تتغير»[2]؟

أما الريحاني فاتخذ الصراع في موقفه من المستعمر الغربي مظاهر أخرى. نلحظ، أولاً، أن نقمته العارمة انصبت على الفرنسيين دون الانكليز: فقد بيّن أن الانتداب الفرنسي، لا الانكليزي، كان أسوأ من العهد الحميدي. وحين وصف نفوذ الانكليز في الجزيرة العربية بيّن أن وجودهم ضرورة انتفع منه العرب أيضاً، إذ ليس للعرب من الرقي العلمي والتطور الاقتصادي ما يؤهلهم «لوظيفة صغيرة في معمل هذا الزمان الأكبر. لنقل الحق ولو كان علينا. إن عدن محطة في طريق العالم، وإن للعالم كله مصلحة فيها. مهما استأثر الانكليز، إذاً، فهم ولا ريب مقيمون ببعض الواجب فيها. وإن العرب أنفسهم لينتفعون بحكم فيه الأمن والنظام»[3] لأنه يسهر على سبل المواصلات ويساعد بذلك على ازدهار التجارة والاقتصاد[4]. ولعل الريحاني نقم على الفرنسيين أكثر من الانكليز لأن وطنه عانى الانتداب الفرنسي، لا الانكليزي. وربما جعلته نشأته المهجرية أقرب إلى الانكلو سكسونيين منه إلى اللاتين. ولكننا نعتقد أن لميوله الانكليزية أسباباً أعمق متعلقة بنزعته القومية، كما سنبيّن.

وبعد أن كان المصريون أعنف رحالينا تهجماً على الاحتلال الغربي حتى الحرب العالمية الأولى، نجد غلواءهم تضعف في الحقبة اللاحقة، فكان طه حسين أقل رحالينا الأربعة برماً بالاستعمار وحقداً عليه. ولعل من أسباب ذلك

---

(١) قال إن الفرنسيين أكرموه وأدخلوه الوزارة مرتين؛ مذكراته، ١: ٢٥٩ ـ ٢٦٠.
(٢) مذكرات كرد علي، ٢: ٤١٩.
(٣) ملوك العرب، ١: ٣٨٠.
(٤) المرجع نفسه، ١: ٣٧٨ ـ ٣٨٠ و٢: ٢٧٣.

النتائج الايجابية التي توصلت إليها مصر في نضالها ضد الاحتلال البريطاني في فترة ما بين الحربين. أما مآسي الاستعمار في البلاد العربية الأخرى فأغفلها طه حسين نتيجة مفهومه للقومية، كما سنرى.

ذلك أن كره المحتل الأجنبي اتصل اتصالاً وثيقاً بالمفهوم القومي عند رحالي هذا الجيل، كما اتصل به في فكر الرحالين من الرعيل السابق. وهنا أيضاً نجد فارقاً بين ارسلان، من جهة، وكرد علي والريحاني، ثم طه حسين، من جهة أخرى.

كان موقف ارسلان امتداداً لما لمسناه عند بعض الرحالين السابقين إذ اصطرع في فكره السياسي المفهوم القومي الديني والمفهوم القومي العلماني. إزاء الغزو الغربي تمسك أرسلان بالإسلام لأنه من أهم العناصر التي ميزت العربي المسلم عن الأوروبي المسيحي، فشعر أن الدين أقوى الروابط بين الناس، وطبعت النظرة الدينية فكره السياسي: ففي انتقاده الأوروبيين أكد تعصبهم الديني[1] وافتراءهم على الإسلام وحضارته[2]، وفي وصفه أعمال المستعمرين وجّه اهتمامه الأول إلى الجهود التي بذلوها لتنصير المسلمين[3]، وعليه أحس أن الاستعمار الحديث «مشروعات صليبية»[4]. ونتيجة لذلك آمن بأن الإسلام يستطيع أن يجمع المسلمين كلهم فيقفوا صفاً واحداً في وجه الغرب، فأيّد الجامعة الاسلامية إذ قال: «بعد أن تقرر وجود هذا التضامن المتين بين جميع الأوروبيين في وجه الاسلام والشرق بأسره، لا عجب أن يكون هناك تضامن بين الشرقيين عموماً والمسلمين خصوصاً، لا سيما أن بين هؤلاء رابطة

(١) تاريخ غزوات العرب، ١٨٠، ١٨٦، ٢٣٩ ـ ٢٤٠. الحلل السندسية، ٣: ٤٠٣، ٤٤٦ ـ ٤٤٨. حاضر العالم الاسلامي، ١: ٢٣٨ ـ ٢٣٩، ٣٣٩ ـ ٣٤٥ و٣: ٢٠٨ ـ ٢١٤، ٣٢٥ ـ ٣٤٢.

(٢) تاريخ غزوات العرب، ٢١٣ ـ ٢١٥. الحلل السندسية، ٣: ٥٤ ـ ٧٠، ٢٥١. حاضر العالم الاسلامي، ١: ٨٣ ـ ٨٧، ٢٧٨ ـ ٢٨٢ و٢: ٢٢٠، ٢٤١، ٣٠٤ ـ ٣٥٩ و٣: ٣٢٥ ـ ٣٤٢.

(٣) الارتسامات اللطاف، ٩٠. حاضر العالم الاسلامي، ٢: ١٧٨ ـ ١٧٩، ٣٤٣، ٣٤٨ ـ ٣٥٩، ٣٧٠ ـ ٣٩٢. و٣: ١٢ ـ ١٤، ١٧، ٣١٨ ـ ٣٢٣، ٣٢٩ ـ ٣٤٢.

(٤) حاضر العالم الاسلامي، ٣: ٢٧١.

دينية»[1]. وعليه هاجم الحركات القومية العلمانية التي فرقت شمل المسلمين، فنقم على الطورانية التركية[2]، والحركات الوطنية المصرية والقومية العربية[3]، على السواء، واعتبرها من وحي الدول المستعمرة أيضاً لأنها رمت إلى «تشظية عصا الجامعة الاسلامية»[4]. وإيمانه بالجامعة الاسلامية جعله يدافع عن الدولة العثمانية حتى بعد زوالها، فأكد أن «الادارة العثمانية... كانت أعدل وأحكم وأعف وأضبط من ادارة الحلفاء في البلدان التي جاءوا لتنظيم أمورها في زعمهم»[5]. وحتى سنة ١٩٢٤ كتب إلى محمد رشيد رضا «إن الدعوة إلى الجنسيات بين المسلمين مضرة بهم... ولا نجاة لهم إلا بالتعاضد والتعاون، وأن يجعلوا رابطة الاسلام هي الأولى، وسائر الروابط من بعدها»[6].

إلا أن هذه الرابطة الدينية اصطرعت والرابطة القومية العلمانية في فكر ارسلان. فأكد، مثلاً، «إن الدين لا علاقة له بالقومية»[7] و«إن رابطة الدين، على أهميتها، لم تكن هي كل شيء، وان رابطة اللغة ورابطة الدم كان لهما في جانبها مكان من البال لا يقل عنها. وفي بعض الأحيان جاءت رابطة الجوار مع رابطة المصالح المادية، فنسختا الروابط الأولى كلها، أو تغلبتا عليها فبقي أثرها في المجتمع صورياً أكثر منه فعلياً»[8]. وعليه حل ايمانه بالجامعة العربية محل

---

(١) المرجع نفسه، ٢: ٣٢٩. ولا غرو أن يؤمن أرسلان بالجامعة الاسلامية وهو تلميذ محمد عبده وصديقه. ارسلان، سيرته الذاتية، ٢٩ ـ ٣٠. كذلك اتصل سنة ١٨٩٢ بالأفغاني في الأستانة وأخذ عنه. أرسلان، شوقي أو صداقة أربعين سنة، ١٠٤. السيد رشيد رضا أو أخاء أربعين سنة، ١٤٤ و٢٥٤.

(٢) حاضر العالم الاسلامي، ٣: ٢٠٥.

(٣) ناهض الحركة الوطنية المصرية لأنها حاربت الجامعة الاسلامية لتستميل الأقباط. ونقم على الحركة العربية لأنها حالفت الانكليز خلال الحرب العالمية الأولى. حاضر العالم الاسلامي، ٣: ١٩٣ و٤: ١٥٨ ـ ١٦٠.

(٤) حاضر العالم الاسلامي، ١: ٣٤٣.

(٥) حاضر العالم الاسلامي، ٤: ١٤٩، هامش ٢.

(٦) الشرباصي، أمير البيان، شكيب أرسلان، ٢: ٦٥٢.

(٧) الارتسامات اللطاف، ٨٩.

(٨) ارسلان، «العروبة جامعة كلية»، في كتاب الشرباصي، شكيب أرسلان داعية العروبة والإسلام، ١٦٢.

الإيمان بالجامعة الإسلامية، فدعا إلى اتحاد البلاد العربية[1]، وفيها لبنان «قلب بلاد العرب ورمز نهضتها»[2]. وفي هذه الوحدة العربية، أو الاتحاد، أيّد «المساواة التامة بين جميع أبناء الأمة العربية»[3]. فنستنتج أن الرابطة القومية أضحت، في نظره، علمانية ولم يبق فارق بين المسلم والمسيحي في هذه الأمة العربية.

ولكن أرسلان لم يستطع أن يتخلص تماماً من نظرته الدينية إلى القومية، وقد مزج العروبة بالإسلام. فحين طالب بمشاريع اقتصادية وزراعية للحجاز أراد أن تقوم بها «شركات إسلامية بحتة من حجازيين ونجديين ومصريين وشاميين وهنود وأندونيسيين وغيرهم»[4]. فنستنتج أنه لا يزال يحس أن رابطة الإسلام بين الأندونيسي والحجازي أوثق من رابطة العروبة بين الحجازي المسلم واللبناني المسيحي، مثلاً. ولكن لا ريب في أن العدوان الغربي كان السبب الأول في الصراع بين إيمان أرسلان بالقومية العلمانية وإيمانه بالرابطة الدينية، وإن غلب إيمانه بهذه، فلا لأن مفهوم القومية العلمانية لم يكن قد تبلور لديه، بل لاحساسه بأن الجامعة الإسلامية تضم عدداً أكبر من الشعوب لصد العدوان الأوروبي. هذا ما نستخلصه من كتابته سنة ١٩٣٦ : «لماذا يعطف، مثلاً، مسلمو الهند والجاوى والترك والبشناق والأرناؤوط على فلسطين؟ الجواب لأنها مسلمة لا لأنها عربية»[5].

أما كرد علي فأسلفنا الاشارة إلى أن القومية اتخذت في مفهومه طابعاً علمانياً، ولو أنه أيّد الجامعة الاسلامية والدولة العثمانية قبل الحرب لأسباب بيناها آنفاً[6]. فهو يؤكد «أن الماروني والكاثوليكي والأرثوذكسي والأنجيلي والعلوي

(١) الارتسامات اللطاف، ٢٠٧. السيد رشيد رضا، هامش ص ٦٢٧ وهامش ص ٦٣٥.

(٢) «من حديث لأرسلان مع الأمير رئيف أبي اللمع سنة ١٩٢٥»، في ذكرى الأمير شكيب أرسلان، ٤٤٢ ـ ٤٤٣.

(٣) أرسلان، «عروة الاتحاد»، أورده الشرباصي في كتابه، شكيب أرسلان داعية العروبة والإسلام، ١٢٧.

(٤) الارتسامات اللطاف، ٢١٨ و ٢٢٠.

(٥) السيد رشيد رضا، ٥٨٤، الهامش الأول.

(٦) راجع ص ١٧٧ ـ ١٧٨ من هذا الكتاب.

والاسماعيلي والعبري وغيرهم تربطنا بهم رابطة أجمع من كل الروابط، وأعني بها رابطة المصلحة الواحدة، والوطن المشترك، وقرابة الجنس وأواصر اللغة»[1]. ولم يبق للدين أثر في تعريف القومية هذا.

ولكن الاحتلال الأوروبي كان السبب في تمسك كرد علي أيضاً بهويته الاسلامية، فمزج شعوره القومي العلماني باحساسه الديني حين قال، مثلاً: «إن الغرب لا يريد خيراً للشرق، والشرق شرق والغرب غرب، وإن الأقليات[2] التي كانت تصرفها أوروبا بحسب أميالها السياسية لا تعيش إلا بالاندماج في الأكثريات وتوحيد المقاصد، وإن كل أمة لا تحكم إلا برأي السواد الأعظم من أبنائها»[3]. وهذا «السواد الأعظم» هو السنة التي ينتمي إليها كرد علي. فمن نظر إلى القومية نظرة علمانية خالصة لا يشعر بأن هناك أقلية أو أكثرية طائفية إذ يضحي المواطنون متساوين في قوميتهم. ولولا احساس كرد علي الديني لما اتهم الدروز والشيعة والنصيرية والاسماعيلية بأنهم جميعاً يكرهون السنة ويبالغون في وصف ما لحقهم من أذاها في عهد الدولة العثمانية[4].

فالقومية بمفهومها العلماني الخالص لا تطالعنا إلا من كتابة الريحاني وطه حسين. فبيّن الريحاني أن الرابطة القومية قائمة على الوحدة الجغرافية ووحدة التاريخ والمصير، فضلاً عن وحدة اللغة والحضارة والعادات والتقاليد[5]. فيما أكد طه حسين أن «تطور الحياة الانسانية قد قضى منذ عهد بعيد بأن وحدة الدين ووحدة اللغة لا تصلحان أساساً للوحدة السياسية، ولا قواماً لتكوين الدول. . . وان نظام الحكم وتكوين الدول إنما يقومان على المنافع العملية قبل أن يقوما على أي شيء آخر»[6]. ولذلك حمل طه حسين حملة شعواء على الأزهريين

---

(١) مذكرات كرد علي، ١: ٨٤ ـ ٨٥. راجع كذلك غرائب الغرب، ٢: ٢٨٤.
(٢) يريد الأقليات الدينية والطائفية في البلاد العربية.
(٣) خطط الشام، ٤: ٩٠.
(٤) مذكرات كرد علي، ٢: ٢٠٥.
(٥) التطرف والاصلاح، ٥٧ ـ ٥٨.
(٦) مستقبل الثقافة في مصر، ١٦ ـ ١٧.

الذين لا يفهمون القومية والوطنية بمعناها العلماني الغربي، بل يتصورون «القومية الاسلامية كما تصورها المسلمون منذ أقدم العصور»[1]. فيتضح من ذلك مدى تأثير الفكر السياسي الغربي في رحالي القرن العشرين حتى أضحى المسلم الأزهري التربية علمانياً خالصاً في تعريفه القومية، ينتقد من نظر إليها النظرة الدينية التقليدية.

ولكننا نجد فارقاً بين الريحاني وطه حسين لعله ناجم عن اختلاف دينهما مع أن احساسهما القومي علماني خالص. انتمى طه حسين إلى الأكثرية الدينية في وطنه، فشعر بالطمأنينة وغض النظر عما يصيب الوطن أحياناً من تمزق نتيجة تعدد الطوائف في داخله. بل أكد طه حسين أن تباين الأديان في الوطن الواحد يغنيه ويزيده انفتاحاً على العالم وعلى التيارات الفكرية المختلفة. هذا ما نستنتجه من تشبيهه الشعري: «لعل الاختلاف بين المسلمين والأقباط في الدين أن يكون أشبه بهذا الاختلاف الذي يكون بين الأنغام الموسيقية، فهو لا يفسد وحدة اللحن، وإنما يقويها ويذكيها ويمنحها بهجة وجمالاً»[2].

وهذا يناقض تماماً ما ذهب إليه الريحاني الذي انتمى إلى الأقلية الدينية في الشرق العربي، فأحس أن مسيحيته تفصله عن الأغلبية المسلمة، ولا غرو أن يرافق هذا الاحساس شعور بالقلق وعدم الانتماء ما دام في الوطن تباين ديني، ولذلك كان الريحاني أعنف رحالينا انتقاداً للتعصب الطائفي، أياً كان مصدره، سنياً، شيعياً أو مسيحياً. وعلى نقيض ما بيّنه طه حسين أكد الريحاني أن تباين الأديان يفسد الشعور الوطني لأنه عامل تفرقة بين الناس، وقد أظهر ذلك في رحلاته العربية والعراقية واللبنانية على السواء[3]. فالجنسية «تجمع بين

---

(١) مستقبل الثقافة في مصر، ٩٢.
(٢) المرجع نفسه ٤٨٢.
(٣) ملوك العرب، ١: ٩٧ - ٩٨، ١١٣ - ١١٤، ١٧ - ١١٨، ١٣٢ - ١٣٣، ١٣٥، ١٤٨ - ١٤٩، ١٥١ - ١٥٢، ١٨٢ - ١٨٣، ١٨٥. و٢: ٤٢٤، ٤٢٧. المغرب الأقصى، ٣٣٨. قلب لبنان، ١٤٥ - ١٤٦، ٤٠٧، ٤١١ - ٤١٢.
Iraq, pp. 407-408, 427-433, 443-453, 466-467, 473-474.
ومقالاته: «الثورة الخلقية»، القوميات، ١: ٥٤ - ٦٣. «عشرون حجة»، القوميات، =

الشعوب، والدين يفرقهم. وإننا نحن المسيحيين في سورية مثل العرب المسلمين، فتجمعنا القومية ولا يجمعنا الدين»[1]. ولذلك اعتبر الطائفية نوعاً من الخيانة الوطنية[2]. حتى الحركة الصهيونية كان من مآخذه الرئيسة عليها أنها حركة دينية رجعية متعصبة تمزج الدين بالقومية[3].

وفي تحديد القومية تحديداً علمانياً نجد فارقاً آخر بين الرحالة السوري والمصري، نابعاً من أحوال البلدين السياسية، ومن نضالهما ضد الاحتلال (أو الانتداب) الغربي.

عندما كان الشرق العربي رازحاً تحت النير العثماني، طمحت الحركة القومية العربية إلى انفصال العرب عن الدولة التركية، وتأسيس مملكة عربية مستقلة[4]. فلا غرو أن يحس الرحالة السوري واللبناني بعد ذلك أن دولتي الانتداب هما المسؤولان الوحيدان عن انقسام البلاد العربية، وأن يقوى الشعور القومي العربي كرد فعل في وجه الانتداب، فيؤدي إلى المطالبة بالوحدة العربية. فقد عبّر كل من أرسلان وكرد علي والريحاني عن نقمته على الفرنسيين والانكليز لأنهم السبب في انقسام العرب[5]، وباتت مأساة البلد العربي الواحد مأساة

= ١: ١٦٠ - ١٦٤. «الوحدة العربية»، القوميات، ٢: ٨٦ - ٩٠. «لبنان والنهضة العربية»، القوميات، ٢: ١٠٤ - ١٠٨. «إلى اخوان التساهل»، القوميات، ٢: ١٠٩ - ١١١. «معبد الوطن»، القوميات، ٢: ١٣١ - ١٣٢. «لا طائفية»، القوميات، ٢: ١٣٣ - ١٣٥. «النهضة العربية»، القوميات، ٢: ١٥٨ - ١٦١.

(١) ملوك العرب، ١: ١٣٣.

(٢) «لا طائفية»، القوميات، ٢: ١٣٣.

(٣) The Fate of Palestine, pp. 25, 34, 64, 80-81

(٤) في نشأة الحركة القومية وتطورها في ولايات الدولة العثمانية، راجع:
Antonius, The Arab Awakening, pp. 53-242.

(٥) ارسلان، سيرة ذاتية، ٤٤، ٧٠، ١٠٦ - ١٠٨، ٢٨٧ - ٢٨٨. حاضر العالم الإسلامي، ٢: ٣٢٧ - ٣٢٨، ٣٣٠ - ٣٣١، ٣٣٦ - ٣٤٠. كرد علي، مذكراته، ٢: ٣٧٣ و٣: ٨١٨، ٨٧٦، ٩١٠. خطط الشام، ٣: ٢٠٠ - ٢٣١. الاسلام والحضارة العربية، ٢: ٥٢٣. الريحاني، ملوك العرب، ١: ٧٢ - ٧٣، ١٩٣، ١٩٩ - ٢٠٢. و٢: ٣١٢ - ٣٦١.
Arabian Peak & Desert, pp. 230, 234-235. Around the Coasts of Arabia, pp. 110-119. Ibn Saoud, pp. 65-67.

العرب كلهم، في نظرهم. ومن هنا شغلتهم القضية الفلسطينية[1]، مثلاً، بقدر ما شغلتهم مشكلات وطنهم السوري أو اللبناني. وأحسوا أن اتحاد العرب سبيلهم الوحيد إلى مجابهة الغرب ودحره[2].

وكان الريحاني اللبناني المسيحي أقوى رحالينا إحساساً بهذه القومية العربية، وأكثرهم مطالبة بالوحدة العربية. فقد أكد «إني، وإن كان لبنان وطني الصغير، وسورية وطني الكبير، أنتسب إلى البلاد العربية، وطني الأكبر»[3]. ولهذه الحاجة إلى الشعور «بالانتساب» سبب واضح في رأينا. نشأ الريحاني نشأة المهاجر الغريب في الولايات المتحدة، وحين عاد سنة ١٩٠٤ إلى وطنه وجد نفسه غريباً فيه أيضاً، إذ كان عربياً مسيحياً يحكمه تركي مسلم. فالغربتان الأولى والثانية عززتا تمسكه بقومية عربية علمانية تربطه بمواطنيه العرب المسلمين والمسيحيين على السواء، وتميزه عن الغربي المسيحي والتركي المسلم معاً. ولذلك هاجم الريحاني الدولة العثمانية[4]، ثم سلطات الانتداب الفرنسي، لا سيما بعد أن أعلنت دولة لبنان الكبير سنة ١٩٢٠، فأحس الريحاني بغربة جديدة: غربة اللبناني المعزول دينياً وسياسياً عن البلاد المجاورة التي تربطه بها أواصر التاريخ واللغة والتراث والحضارة. وكأنه شعر أن السبيل الوحيد إلى الخروج من هذه العزلة، إلى الشعور بالانتماء، يكون بالدعوة إلى محو الفوارق

---

(١) أرسلان، السيد رشيد رضا، ٥٨٤ الهامش الأول. كرد علي، مذكراته، ١: ١٢٧ ـ ١٢٩ و ٢: ٣٧٣ و ٣: ٨١٨، ٨٧٦، ٩١٠.

Rihani, The Fate of Palestine.

(٢) أرسلان، الارتسامات اللطاف، ٢٠٧. كرد علي، المذكرات، ٢: ٣٦٨، ٤٦٧، ٤٧٢ ـ ٤٧٣، ٤٧٦.

(٣) ملوك العرب، ١: ١٣١.

(٤) قلب لبنان، ٤٢٥. وكثرت المقالات التي كان قد نشرها أثناء الحرب العالمية الأولى متهجماً على الدولة العثمانية، حاثاً السوريين واللبنانيين على الانضمام إلى جيوش الحلفاء لينالوا استقلالهم. راجع، مثلاً، القوميات، ١: ٩٨ ـ ١٠٢، ١٠٣ ـ ١١١، ١١٢ ـ ١١٨، ١١٩ ـ ١٢١، ١٢٢ ـ ١٣١. أما الكتب التي هاجم فيها الأتراك فمنها: مسرحية «عبد الحميد» (سنة ١٩٠٩) وفي الانكليزية: الفصل الأول من مخطوطته Turkey & Islam in the War. The book of Khalid, pp. 310-312, 334-349, 355-356.

الدينية وإزالة الحدود السياسية التي فرضها الأجنبي، أي بالدعوة إلى وحدة عربية تضم كل من تجمعهم القومية العربية كما حدّدها الريحاني.

ولذلك أهاب باللبنانيين أن ينضموا إلى السوريين، وبيّن المضار السياسية والاقتصادية التي يلحقها الانفصال بالبلدين، فيما يؤدي الاتحاد التام الشامل إلى رقيهما وسعادتهما[1]. وبعد ذلك، أي عام ١٩٣٣، طالب باتحاد سياسي اقتصادي يشمل لبنان وسورية والعراق أيضاً[2]، ثم لا يلبث أن يشمل البلاد العربية كلها لأن «الوحدة العربية ممكنة بل هي محققة، إن لم يكن اليوم فغداً، بعد سنة أو خمسين سنة. نعم، هي محققة، لأنها مظهر من مظاهر التجدد والرقي، ودرجة من درجات التطور القومي في كل مكان»[3]. وحين تتحقق هذه الوحدة العربية الشاملة سيحس اللبناني المسيحي بأنه لم يعد يمثل أقلية ضعيفة معزولة، بل أنه ينتسب إلى دولة كبيرة قوية حققت له حلمين: حلم الانتماء الكامل إلى وطنه، وحلم الانتقام من الغرب الذي احتل هذا الوطن وحال دون تطويره.

ولذلك أحس الريحاني أن العقبة الكؤود في وجه الوحدة العربية هي هذه الدول الغربية التي جزأت بلاد العرب تحقيقاً لمآربها[4]. فاتهم الأجانب بأنهم السبب في بث التعصب الديني والطائفي والعنصري في كل من سورية ولبنان[5]

---

(١) راجع مقالاته: «لنا ولكم»، القوميات، ١: ١٤٨. «التطور والاستقلال»، القوميات، ١: ١٥٣ - ١٥٦. «المردة والصليبيون»، القوميات، ١: ١٥٧ - ١٥٩. «عشرون حجة»، القوميات، ١: ١٦٠ - ١٦٤. «روح العروبة»، القوميات، ٢: ٨. «تحت السلاح»، القوميات، ٢: ٩ - ١٤. «الاتحاد»، القوميات، ٢: ٢٥ - ٢٩. «الحدود»، القوميات، ٢: ١٢٥ - ١٣٠. رسائل الريحاني العربية، ١٦٩ - ١٧٤، ٤٩٩ - ٥٠٠.

(٢) فيصل الأول، ١١ - ١٢.

(٣) «الوحدة العربية»، القوميات، ٢: ٨٦. راجع كذلك: «تجزئة البلاد العربية»، القوميات، ٢: ١١٢.

(٤) «الوحدة العربية»، القوميات، ٢: ٨٦.

The Pan-Arab Movement, pp. 43-45.

(٥) ملوك العرب، ١: ٢٤.

وفلسطين[١] والعراق[٢] والمغرب الأقصى[٣]، لأن نتيجة هـذا التعصب هي الانشقاق: «فالمرسل وأعوانه: الدين، والثقافة الأجنبية، والمشاريع الخيرية ذات الأهداف الاستعمارية، يسعون جميعاً لاحياء نعـرات قديمـة، أو بالحـري، يخترعون نعرات جديدة، مبنية على التاريخ المشوه، والثقافة المموهة توصلاً، في الحقيقة، إلى تبليغ رسالة التفرقة لتتم السيادة الأجنبية وتتلاشى الوطنية. وقد اخترعوا في هذا الزمان الفرعونية بمصر، والفينيقية بلبنان، والبربرية بالمغرب الأقصى»[٤]. فالريحاني يهاجم كل ما يقسم العرب إلى وحدات صغيرة، دينية أو طائفية أو عنصرية «مزعومة»، لأنها كلها تحول دون الوحدة القومية الشاملة.

ومن ذلك نفهم أن تكون نقمته على الانتداب الفرنسي أعنف من نقمته على الانكليز. فقد لحظ الفوائد الاقتصادية التي جنتها البلاد الخاضعة لسلطة الانكليز، أو نفوذهم، كما أسلفنا، وتطور الأحداث السياسية في البلاد العربية أثبت أن الانكليز كانوا أكثر استجابة للحركات الوطنية من الفرنسيين، أو، لنقل، أبعد منهم نظراً، إذ وفقوا بين هذه الحركات ومصالحهم الاستعمارية. ففيما بطش الفرنسيون بكل نشاط وطني في سورية[٥]، رأى الريحاني أن النضال الوطني في العراق أدى إلى توقيع عدد من المعاهدات بين الانكليز والعراقيين[٦]، توّجها قبول العراق في عصبة الأمم سنة ١٩٣٢. وإنه لبعيد الدلالة أن يكون الريحاني قد ألقى خطبته العنيفة «بين عهدين» سنة ١٩٣٣[٧]، وقبيل صدور كتابه «فيصل الأول». ففي الخطبة بيّن مظالم الانتداب الفرنسي الذي اعتبره أسوأ من العهد الحميدي

---

(١) التطرف والاصلاح، ٣٩.

(٢) قلب العراق، ٢١٨ ـ ٢٢٤.

(٣) المغرب الأقصى، ١٩١.

(٤) المغرب الأقصى، ٤٥٣. راجع كذلك: Iraq, pp. 450-453
وفي بحث انتولوجي مفصل بين الريحاني عقم القول بالبربرية في المغرب. المغرب الأقصى، ٤٥٤ ـ ٤٦٩.

(٥) Antonius, The Arab Awakening, pp. 306-309, 368-386.

(٦) سنة ١٩٢٢، ١٩٢٦، ١٩٢٧، ١٩٣٠.

(٧) القوميات، ٢: ٦٧ ـ ٧٦. وقد اقتطفنا منها الفقرة التي أوردناها ص ٢٩٣. وعلى أثر هذه الخطبة أصدرت سلطات الانتداب أمراً بنفيه.

نفسه، وفي الكتاب عرض لتطور الأحداث التي أدت إلى الاعتراف بالعراق عضواً في عصبة الأمم. ونحسب أن هذا كان سبب مطالبته، في هذا الكتاب أيضاً، بوحدة لبنانية سورية عراقية(١).

إلا أن نقمة الريحاني على المستعمر الغربي وشعوره القومي العربي جعلاه يناقض ما قاله في تحديد القومية. فقد هاجم الغربيين لأنهم خلقوا في البلاد العربية مشكلة الأقليات القومية، كالكردية في العراق(٢). فإن استطاع الريحاني أن يثبت أن الفينيقيين، مثلاً، والعرب من أصل واحد(٣)، فمن المستحيل أن يذهب إلى أن الكردي والعربي ذوا قومية واحدة، إن كانت أسس القومية وحدة اللغة والتاريخ والحضارة، كما حدّدها الريحاني. وهذا يجعلنا نرى أن أهم الدوافع إلى إيمان الريحاني بالقومية العربية هو رغبته في تحقيق الوحدة العربية للأسباب الشخصية والسياسية التي بيّناها.

ولكن يلفت نظرنا في مؤلفات الريحاني الانكليزية أنه استخدم صيغة المتكلم في حديثه عن الغربيين، على أنه منهم(٤). فكتب، مثلاً، ما ترجمته: «علينا أن لا ندخل الشرق إن لم يكن باستطاعتنا أن نعطي الشرق أفضل ما لدينا»(٥). فنحس بأنه اصطرع في نفسه شعوران: شعوره بأنه غربي، وشعوره بأنه عربي أهين على يد الغرب. فكيف حاول الريحاني التوفيق بين هذين الشعورين المتضاربين؟

آمن، أولاً، بامكانية التعاون المخلص والصداقة بين العرب والغرب، فقال للانكليز: «إني لا أرى في هذا الزمان غير التجارة والاقتصاديات والعلم سبيلاً قويمة إلى الولاء الأكيد بين الأمم، وفيه النفع المتبادل الدائم. إننا نتاجر معكم

---

(١) فيصل الأول، ١١ ـ ١٢.

(٢) Iraq. pp. 450-453

(٣) استند إلى مؤلفات المؤرخين واكتشافات علماء الآثار ليؤكد أن أصل الفينيقيين والعرب واحد. ملوك العرب، ٢: ٢١٢ ـ ٢١٣. المغرب الأقصى، ٣٩٧ ـ ٣٩٨. قلب لبنان، ٤٦٥ ـ ٤٦٦.

(٤) كان الريحاني فعلاً أميركي الجنسية يسافر في البلاد العربية بجواز سفر اميركي.

(٥) Around the Coasts of Arabia, p. 263

ونمنحكم الامتيازات ونأذن لكم ببناء المستشفيات، مثلاً، والمعاهد العلمية، ونؤمن لكم فوق ذلك طريق الهند من البحر الأحمر ومن الخليج ونحافظ عليها، فتمدونا في مقابلة ذلك بالمساعدات الأدبية والسياسية والمالية التي من شأنها ترقية البلاد وتعميرها واحياء موارد الرزق والثروة فيها، وتعفونا من الوكيل السياسي والمعتمد والمندوب تستبدلون القناصل بهم»[1]. ففي هذه العلاقات القائمة على الفائدة المتبادلة يمحو الريحاني وجود المستغِل والمستغَل، قوة الغربي وتخلف العربي.

وبعد ذلك قضى الريحاني على الصراع بين ميوله الغربية والعربية في ايمانه بأممية أكد أن الشعوب ستحققها بعد أن يتم تحررها واستقلالها الكامل. وهذه الأممية السياسية ترافقها، في رأي الريحاني، حركة ثقافية يتجلى فيها دور العرب التاريخي: في الماضي اقتبس العرب الثقافة الهيلينية وحولوها إلى جزء أساسي من ثقافتهم، ثم أسهموا في بناء الحضارة الأوروبية. فبفضل موقعهم الجغرافي وتقاليدهم التاريخية كانوا وما زالوا حلقة الوصل بين الغرب والشرق: كانت رسالتهم في الماضي أن يحملوا مشعل الحضارة من الشرق إلى الغرب، وأصبحت رسالتهم اليوم أن يحملوا المشعل عينه، من الغرب إلى الشرق. فالثقافة العربية قابلة للتوسيع والتغيير والاقتباس والاستيعاب وضم الثقافات الأخرى، والعناصر الانسانية الحقة في الحضارة الغربية هي أساس الأممية، وعليه ستكون الحضارة العربية السبيل إلى تعزيز الأممية في الشرق[2]. فمن هذا القول نحس أن الريحاني وجد في حلم الأممية السياسية والثقافية ما يوفق بين ميوله العربية والغربية، ويعزيه عن تخلف العرب الحاضر، فهذه الأممية تزيل التفاوت الحضاري والسياسي بين العرب والغربيين، فضلاً عن أنها تحفظ للحضارة الغربية قيمتها الانسانية، وتعزز، في الوقت نفسه، دور العرب في ماضي هذه الحضارة ومستقبلها، فتمحيّ، بذلك، الحواجز المعنوية والمادية بين

---

(١) ملوك العرب، ١: ٣٣٣. راجع كذلك، ١: ٣٣٤ و٣٨٢. المغرب الأقصى، ٤٥١.
و Arabian Peak & Desert, pp. 234-235

(٢) The Pan-Arab Movement, pp. 12-13

الشرق والغرب في وحدة قائمة على التكافؤ والوئام.

أما طه حسين، فلم يشمل شعوره القومي غير مصر، فحاول أن يجد ما يحل الصراع بين حبه لوطنه وألمه لتخلفه، من جهة، واعجابه بالغرب ونقمته عليه لأنه أسهم في هذا التخلف، كما أسلفنا.

أحس كل من رحالينا السابقين أنه شرقي، وأن «الشرق شرق والغرب غرب» على حد قول الشاعر كيلنغ، فجاء الصراع في فكرهم السياسي نتيجة حرصهم على الهوية الشرقية في وجه التحدي الغربي، أياً كان الوجه الذي اتخذه هذا الصراع. أما طه حسين فاتخذ الصراع في فكره مظهراً يختلف كل الاختلاف إذ أنكر أن تكون مصر بلداً شرقياً، وجعلها «جزءاً من أوروبا، في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية على اختلاف فروعها وألوانها»[1]. و«إن من السخف الذي ليس بعده سخف اعتبار مصر جزءاً من الشرق، واعتبار العقلية المصرية عقلية شرقية كعقلية الهند والصين»[2]. وبعد أن بيّن بالقرائن التاريخية أنه لم يكن بين مصر والشرق الأقصى صلات مستمرة ومنظمة من شأنها أن تؤثر في تفكيرها أو سياستها أو في نظمها الاقتصادية[3]، حاول أن يثبت أن الحياة الثقافية المصرية جزء من الحياة الثقافية الأوروبية واستعان في ذلك بنظرية بول فاليري في تحديد العقل الأوروبي[4]، إذ وجد طه حسين في هذه النظرية ما يلغي الفارق بين العقل المصري والعقل الأوروبي، فقال «إن الكاتب الفرنسي المعروف بول فاليري أراد ذات يوم أن يشخص العقل الأوروبي فرده إلى ثلاثة عناصر: حضارة اليونان وما فيها من أدب وفلسفة وفن، وحضارة الرومان وما فيها من سياسة وفقه، والمسيحية وما فيها من دعوة إلى الخير وحث على الاحسان. فلو أردنا أن نحلل العقل الاسلامي في مصر وفي الشرق القريب أفتراه ينحل إلى شيء آخر غير هذه العناصر التي انتهى إليها تحليل بول فاليري»[5]. فمصر أيضاً اتصلت «بالعقل

(١) مستقبل الثقافة في مصر، ٢٦.
(٢) المرجع نفسه، ١٨.
(٣) المرجع نفسه، ٨.
(٤) Valéry, Variété: Inspirations Méditerranéennes. Oeuvres I, pp. 1095-1098
(٥) مستقبل الثقافة في مصر، ٢٩.

اليوناني... اتصال تعاون وتوافق، وتبادل مستمر... في الفن والسياسة والاقتصاد»[1]. واتصلت كذلك بالحضارة الرومانية[2]. فلم يبق من فارق بينها وبين أوروبا سوى اسلامها. فحاول طه حسين أن يمحو هذا الفارق الديني أيضاً فبيّن أن «جوهر الاسلام ومصدره هما جوهر المسيحية ومصدرها». واتصال الاسلام بالفلسفة اليونانية هو اتصال المسيحية بالفلسفة اليونانية. فمن أين يأتي التفريق بين ما لهاتين الديانتين من الأثر في تكوين العقل الذي ورثته الانسانية عن شعوب الشرق القريب وعن اليونان؟

«بل نحن نذهب إلى أبعد من هذا. فقد أغارت على أوروبا اليونانية الرومانية أمم جاهلة لاحظ لها من حضارة ولا من ثقافة، ولا من دين صحيح، فأفسدت عليها أمرها افساداً شديداً... وكادت تطفىء سراج ذلك العقل اليوناني الذي كان يضيء فيها قبل انهيار الامبراطورية الرومانية... وفي أثناء ذلك كان الإسلام يترجم الفلسفة اليونانية ويذيعها وينميها، ثم ينقلها إلى أوروبا، فتترجم إلى لغاتها اللاتينية، وتشيع الحياة في العقل الأوروبي... وتمكنه من أن يعود إلى الاشراق والتألق في القرن الثاني عشر بعد المسيح. فما بال اتصال أوروبا بالثقافة اليونانية إبان النهضة يعد من مقومات هذا العقل، وما بال اتصال العقل الأوروبي بهذه الثقافة اليونانية نفسها من طريق المسلمين لا يعد من مقومات هذا العقل. وما بال اتصال الإسلام نفسه بالفلسفة اليونانية في عصوره الأولى لا يعد من مقومات هذا العقل، ولا يلغي ما يمكن أن يكون من الفروق بين الأمم التي تعيش في شرق بحر الروم والأمم التي تعيش في غرب هذا البحر نفسه»[3]. ومن هذا يستنتج طه حسين أنه «لا ينبغي أن يفهم المصري أن بينه وبين الأوروبي فرقاً عقلياً قوياً أو ضعيفاً. ولا ينبغي أن يفهم المصري أن الشرق الذي ذكره كيبلنغ في بيته المشهور «الشرق شرق، والغرب غرب ولن يلتقيا» يصدق عليه وعلى وطنه العزيز»[4].

(1) المرجع نفسه، ١٠ ـ ١١.
(2) المرجع نفسه، ٢٩٦.
(3) المرجع نفسه، ٢٣ ـ ٢٤.
(4) المرجع نفسه، ٢٦.

فلأول مرة نجد أحد رحالينا يتخلى عن الهوية الشرقية التي تميزه عن الغرب، ليتقمّص الهوية الأوروبية، وإن ادعى أن الهويتين شيء واحد، فلكي لا يحس بأنه تنكر لهويته. ثم إننا نستنتج العزاء الذي وجده طه حسين في مثل هذا الادعاء: فما دامت مصر «جزءاً من أوروبا في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية»، فإنها لا تمثل الشرق الضعيف المتخلف المغلوب على أمره، وإنما العالم القوي المتطور المسيطر، ولو أن التطور لم يتجل في مظاهر حياتها كلها. وبذلك تمكن طه حسين من أن يوفق بين اعجابه بأوروبا وألمه لتخلف مصر: فاعجابه بأوروبا يكون اعجاباً ببلده هو وحضارته المتطورة، أما تخلف مصر فتخلف جزء فقط من هذا البلد، وبذلك يكون تخلفها عرضياً. ولم يبق المصري بحاجة إلى الشعور بالنقص الذي يعانيه الشرقيون جميعاً حين يقارنون بين أحوالهم وازدهار الغرب. كذلك استطاع طه حسين أن يوفق بين حبه مصر والنقمة على أوروبا التي اعتبرها الشرقيون سبب تخلف الشرق: فحين اعتبر مصر قسماً من أوروبا، لم تبق أوروبا العدو الذي يستغل مصر، وينبغي مقاومته، وقد أحس الشرقي بضعفه إزاءها وعجزه عن مقاومتها، مهما آلمه استغلالها إياه.

ولكننا نحس أيضاً بأن طه حسين لا يريد الاعتراف بأن في ادعائه ما ادعى تنكراً لهويته المصرية المسلمة. ولذلك ذهب إلى أن الإسلام من مقومات الفكر الأوروبي، ما دام قد عرّف أوروبا بهذا التراث اليوناني الذي لا ينكر أحد أنه من أصول الحضارة الأوروبية. ثم فخر بأن مصر هي التي «حضّرت الشرق القريب، وحضرت اليونان أيضاً»[1]. فما كان اليونان إلا «تلاميذ المصريين في الحضارة وفي فنونها الرفيعة بنوع خاص»[2]. وبذلك يكون طه حسين قد بيّن أن الفكر الأوروبي الذي هو ابن الحضارة اليونانية، ليس في الواقع، إلا وليد الحضارة المصرية. فتصبح حضارة مصر المسلمة أصلاً من أصول الحضارة الأوروبية. وبهذا يكون قد وفّق تماماً بين هويته المصرية المسلمة التي أودعها فيه تراثه، واعتزّ بها، وهويته الأوروبية الغربية التي اكسبتها إياه ثقافته، وأعجب بها.

---

(١) من لغو الصيف، ١٠٠.

(٢) مستقبل الثقافة في مصر، ١٢.

ولكن شعور طه حسين بأن مصر أوروبية العقل والثقافة اصطرع وشعوره بأنها عربية اللغة والتراث والحضارة، وقد هاجم أصحاب النزعة الفرعونية الذين أنكروا العنصر العربي في تاريخ مصر وحضارتها[1]، وأكد أن «عناصر ثلاثة تكوّن الروح الأدبي المصري... أولها العنصر المصري الخالص الذي ورثناه عن المصريين القدماء على اتصال الأزمان بهم... والذي نستمده دائماً من أرض مصر وسمائها، ومن نيل مصر وصحرائها... والعنصر الثاني هو العنصر العربي الذي يأتينا من اللغة ومن الدين ومن الحضارة... وقد امتزج بهذه الحياة (المصرية) امتزاجاً مكوّناً لها مقوّماً لشخصيتها... ولا تقل إنها عنصر أجنبي، فليس أجنبياً هذا العنصر الذي تمصر منذ قرون وقرون... أما العنصر الثالث فهو هذا العنصر الأجنبي الذي أثر في الحياة المصرية دائماً، والذي سيؤثر فيها دائماً... ولا خير لها في أن تتخلّص منه؛ لأن طبيعتها الجغرافية تقتضيه، وهو الذي يأتيها من اتصالها بالأمم المتحضرة في الشرق والغرب. جاءها من اليونان والرومان واليهود والفينيقيين في العصر القديم، وجاءها من العرب والترك والفرنجة في القرون الوسطى، ويجيئها من أوروبا وأمريكا في العصر الحديث الآن»[2].

نستنتج من هذا القول أن طه حسين اعتبر مصر بلداً عربياً، مؤكداً أن اللغة العربية هي الجزء المقوّم «لوطنيتنا ولشخصيتنا القومية، لأنها تنقل إلينا تراث آبائنا»[3]. فيما اعتبر ما أخذه المصريون عن اليونان والرومان، مثلاً، عنصراً أجنبياً. وهذا يناقض ما ذهب إليه من أن الثقافة المصرية والأوروبية واحدة لأن الحضارة اليونانية والرومانية عنصر من العناصر المكونة للعقل المصري والأوروبي، على السواء. فكان هذا التناقض وجهاً آخر من وجوه الصراع بين حرص طه حسين على تعزيز مكانة مصر بأن يوحّد بين حضارتها وحضارة أوروبا، وحرصه في الوقت نفسه على تعزيز اللغة العربية وآدابها التي قضى حياته في

---

(١) فصول في الأدب والنقد، المجموعة الكاملة، ٥: ٤٣٣.
(٢) المرجع نفسه، المجموعة الكاملة، ٥: ٤٣٣ ـ ٤٣٤.
(٣) مستقبل الثقافة في مصر، ٣٠٤.

خدمتها، وقد شعر باستحالة فصلها عن الهوية المصرية.

إلا أن تمسكه بالعروبة لم يتعد اللغة والتراث إلى الاعتبارات السياسية التي وجدناها في فكر السوري واللبناني. فطه حسين لم يعتبر العرب الآخرين قوماً تربطهم بمصر علاقة غير اللغة والتراث، وعليه أنكر امكانية اتحاد سياسي بينهم وبينها، وقد أكد أن «وحدة الدين ووحدة اللغة لا تصلحان أساساً للوحدة السياسية، ولا قواماً لتكوين الدول»[1]. بل ذهب إلى أن اتحاداً سياسياً بين مصر والشام، مثلاً، مضر لأنه «يغري بهذين البلدين كيد أوروبا ومكرها»[2].

ولعل طه حسين قد رفض اتحاداً سياسياً مع البلاد العربية لأنه اعتبرها أقرب إلى هذا الشرق الضعيف المتخلف الذي أراد أن يفصل عنه مصر حين ألحقها بأوروبا. هذا ما نستخلصه من تنويهه بأن لمصر مكانة خاصة بوأها إياها مركزها الفكري والثقافي، قال: «كانت مصر فيما مضى من العهود الاسلامية مصدر الثقافة والعلم للأقطار العربية في الشرق القريب. لم تقصر في ذلك إلا حين اضطرها السلطان العثماني إلى التقصير فيه. فأما الآن، وقد استردت استقلالها، فيجب أن تسترد مكانتها الثقافية في الشرق القريب»[3]. وبما أن الثقافة المصرية تمتاز عن غيرها بأنها «شرقية غربية أوروبية عربية بريئة مما يفسد الثقافة عادة من التعصب والهوى»[4] نحس أن طه حسين منحها الدور الانساني الذي منحه الريحاني للثقافة العربية على أنها الرابط بين الشعوب والصلة بين الشرق والغرب.

إلا أن طه حسين ما لبث أن تخلص من الصراع بين ميوله المصرية والأوروبية والعربية بحلم طوباوي شبيه بحلم الريحاني بالأممية السياسية الثقافية التي تمحو التفاوت والعداء بين البلاد، فتنصهر في عالم واحد قائم على الاتحاد

---

(١) المرجع نفسه، ١٦.

(٢) من جوابه على استفتاء الهلال حول «نهضة الشرق العربي وموقفه بإزاء المدنية الغربية»، الهلال، ٣١ (ك٢، ١٩٢٣)، ٣٤٧.

(٣) مستقبل الثقافة في مصر، ٥٢٥.

(٤) المرجع نفسه، ٥٢٧.

والتفاهم والوئام، ولا يبقى مهمّاً أن يكون المرء أوروبياً أو مصرياً أو عربياً أو صينياً، إذ لا فارق سياسي أو مادي أو حضاري بينهم. هذا ما نستنتجه من قوله: «لست أظن أن للانسانية في هذا العصر مثلاً أعلى يعدل حرصها على أن يفهم بعضها بعضاً، ويتصل بعضها ببعض أشد الاتصال، وتتداخل فيها الحياة العقلية والشعورية كما تداخلت الحياة الاقتصادية والسياسية بحيث لا يمنع اختلاف الأوطان والأجناس والبيئات من أن تشعر الانسانية بأنها وحدة متشابهة الأجزاء، متحدة المنافع، مضطرة إلى التضامن في كل شيء»[1]. وعلى غرار ما فعل الريحاني رأى طه حسين أن الثقافة ستكون وسيلة تحقيق هذا الاتصال والامتزاج، لا الثقافة العربية كما أراد رحالتنا اللبناني، بل الثقافة التي تكون هي أيضاً مزيج الحضارات كلها، كما ينبغي أن تكون كل ثقافة حقة. هذا ما نتبيّنه من قوله إن نقل الأدب الغربي إلى اللغة العربية يحقق «الصلة العقلية بين الشرق والغرب... ويكون ذلك وسيلة من الوسائل إلى تحقيق المودة والتعاون بين طائفتين من الشعوب أفسدت أمرهما الخصومات التي كان الشرق فيهما مظلوماً وكان الغرب فيها ظالماً»[2]. وبما أن الثقافة الحقيقية لا ترى تفاوتاً بين الشعوب في هذا المضمار، بل تعتبر أن حضارة كل شعب تستحق الدرس والاحترام، كان من الطبيعي أن يجد طه حسين في إيمانه بدور الثقافة هذا مخرجاً من الصراع بين اعتزازه بمصر وحبه للعرب واعجابه بأوروبا من جهة، ثم ألمه لتخلف مصر والعرب عن ركب الحضارة، ونقمته على من أسهم في استمرار هذا التخلف.

ب ـ الدولة ونظام الحكم

إن موقف رحالينا من القومية يحدد موقفهم من الدولة أيضاً. فنظرة أرسلان الدينية إلى القومية حالت دون تأييده فصل الدين عن الدولة. صحيح أنه لم يعرض لهذه القضية مفصلاً في مؤلفاته، إلا أننا نستنتج موقفه من نقمته الشديدة

---

(١) في الصيف، ٨٢.

(٢) مقدمة اللحظات، ١. ولعل هذا من أهم الأسباب التي دفعت طه حسين إلى نقل الآداب الغربية ونقدها ليحبب بها القارىء العربي.

على أتاتورك الذي فصل الدين عن الدولة في تركيا، وجعلها علمـانية، أو «ملحدة» على حد تعبير أرسلان[١]. وحين دعا سنة ١٩٢٩ إلى الوحدة العربية رأى أن تكون الجزيرة العربية منطلقها ومركز حكومتها[٢]، ولا نخاله إلا متأثراً بحركة الدعوة إلى خلافة عربية بعد أن ألغيت الخلافة العثمانية سنة ١٩٢٤[٣]. وكان أرسلان قد بحث في أمر الخلافة في رسالة إلى محمد رشيد رضا كتبها سنة ١٩٢٤[٤].

وإذ أحس أرسلان أن التمسك بالإسلام هو السبيل الوحيد إلى المحافظة على الهوية، أراد أن يبين أن الدول الغربية نفسها لم تتنازل عن دينها، بل انها هي أيضاً تمزج الدين بالدولة، على الرغم مما تدّعي. وكأنه أراد أن يثبت للمسلمين أن الدول الأوروبية تتظاهر بفصل الدين عن الدولة لتجـر الدول الاسلامية إلى ذلك، فتفقد هذه دينها وهويتها. فأكد أرسلان أن فرنسا «وإن كانت حكومتها ذات صفة لا دينية في القانون، فإنها تظهر في كل فرصة بمظهر ديني مسيحي. . . ولولا النصرة المسيحية ما كانت الحكومة الفرنسية تعضد. . . سائر المبشرين الجائلين في الجزائر وتونس والصحراء والسودان الغربي»[٥]. وهذا يصدق في بقية الدول الأوروبية[٦]: فنستنتج من هذه الأقوال أن العدوان الغربي كان، هنا أيضاً، السبب في تمسك أرسلان بالمفهوم التقليدي للدولة.

وإن أشار كرد علي إلى تأييده فصل الدين عن الدولة، كما أسلفنا[٧]، فإنه لم يفصل آراءه في هذا المضمار تجنباً لاثارة التناقض بين علمانية الدولة وبعض تعاليم الإسلام.

---

(١) السيد رشيد رضا، ٤٣٦، الهامش الثالث.
(٢) الارتسامات اللطاف، ٢١٩،، ٢٥٤ ـ ٢٥٥.
(٣) كان عبد الرحمان الكواكبي قد دعا من قبل إلى خلافة عربية مركزها مكة. راجع كتابه «أم القرى».
(٤) راجعها في كتاب الشرباصي، أمير البيان شكيب أرسلان، ٢: ٦٥٧ ـ ٦٦٠.
(٥) حاضر العالم الاسلامي، ٣: ٣٥٤.
(٦) المرجع نفسه، ٣: ٣٥٩ ـ ٣٦٤.
(٧) راجع ص ١٨٦ من هذا الكتاب.

ولذلك لا نجد الموقف العلماني من الدولة إلا في فكر الريحاني وطه حسين، وهذا ينسجم تماماً وتحديدهما للقومية. أكد طه حسين أن السياسة في هذا العصر استقلت، أو ينبغي أن تستقل، عن الدين «ذلك لأن فكرة الوطنية وما يتصل بها من المنافع الاقتصادية والسياسية الخالصة قامت الآن في تكوين الدول وتدبير سياساتها مقام فكرة الدين. . . أتستطيع الحكومة المصرية، مثلاً، أن تزعم أنها إنما تقوم على الاسلام وبالإسلام وللإسلام»؟[1] فاتخذ طه حسين من تكوين الدولة موقفاً غربياً خالصاً نرجح أن الدافع إليه ليس فقط اتصاله بالغرب، بل تسرب النظم الغربية إلى الحياة السياسية المصرية، كما يتضح من قوله الذي استشهدناه.

ولكن إن أكد طه حسين المسلم ضرورة فصل الدين عن الدولة، فإنه لم ينتقد الدول الإسلامية القديمة لمزجها بينهما.

وفي هذا اختلف موقف الريحاني المسيحي المهجري. فقد أكد أن ربط الدين بالدولة كان ولا يزال من أهم الأسباب التي أدت إلى انحطاط الدول الاسلامية. قال: «من آفات الحكم العربي الإسلامي القديم أنه كان مبنياً على أوضاع دينية ـ تعد منزلة ـ وشخصيات تنفذها وتحافظ عليها، بدل أن يكون مؤسساً على أنظمة مدنية، ودستور يحدّد نطاقها ويحافظ عليها، فيتعلم الناس احترام الدستور احترامهم، على الأقل، للشخص الحاكم. . . لست أنكر أن الأحكام الأوروبية في ذلك الزمان كانت على الاجمال من هذا النمط العربي الشخصي الارتجالي، ولكنها تطوّرت إلى ما هو فوقها، أي إلى وطنية بأنظمة، ودولة بدستور. . . أما الأحكام العربية والدول الاسلامية. . . فما كان فيها ثابتاً إلا الجمود، والتقيد بأوضاع جامدة لا تقبل التطور البتة. أو بالحري، لا تقبل التطور ما دامت تعد منزلة. فإما أن تلغى بأجمعها، وإما أن تبقى دائماً على جمودها. . . ولكن ناموس النشوء والارتقاء في زماننا تغلب على «المنزلات» في الأوضاع السياسية، فتطورت في العراق وفي مصر تطوراً أوروبياً إذ أنشئت في البلدين

---

(١) من بعيد، ٢٣٠.

حكومة مدنية دستورية»[1]. ولذلك أثنى الريحاني على مصطفى كمال إذ فصل الدين عن الدولة[2]، فيما انتقد الشريف حسين لأنه استمر في جعل الدين أساس الدولة، فقال: «أو لا يحق لنا أن نتساءل، نحن العرب غير المسلمين: ماذا يهمنا من نهضة أساسها سورة البقرة»؟[3].

فالريحاني لم يعتبر التمسك بالماضي السياسي من سبل المحافظة على هويته العربية، وقد سهل عليه الانفصال عنه لأنه ليس مسلماً. فإن كان الشيخ محمد عبده وتلامذته قد آمنوا بامكانية تطوير الشريعة لتوافق الأحوال السياسية الحديثة، فقد أكد الريحاني استحالة ذلك، لأن من أسس الإسلام أن لا تنفصل الدولة عن الدين. ولهذا قال: إما أن تلغى الأحكام السياسية التقليدية بأجمعها، وإما أن تبقى على جمودها. وكان الريحاني أجرأ من زيدان إذ عرض بصراحة لعلاقة الإسلام بالدولة، ولعل ما مكنه من ذلك نشأته المهجرية، من جهة، ثم إقامته في لبنان الخاضع للانتداب الفرنسي، فلم يجابه ما جابه اللبناني المقيم في مصر.

أما فيما يتعلق بنظام الحكم، فاتفق رحالونا جميعاً على شجب الحكم الفردي المطلق واظهار ما ينجم عنه من ظلم واستبداد وفقر وتخلف[4]. ولم يكن فيهم واحد آمن بأن للحاكم حقاً مطلقاً. وعليه اتفقوا أيضاً على أن الحكم الديمقراطي المقيد بدستور هو خير أنظمة الحكم[5]، لأنه يؤمن العدالة والاصلاح والحرية السياسية والفكرية[6]. وهنا اتخذ الصراع في فكرهم السياسي مظاهر مختلفة.

---

(١) المغرب الأقصى، ٦٢٢.

(٢) ملوك العرب، ٢: ٤٥٦.

(٣) المرجع نفسه، ١: ٦٤.

(٤) مذكرات كرد علي، ٣: ٦٦١. الارتسامات اللطاف، ٥١، ١٦٢. ملوك العرب، ١: ٥٧-٥٨، ٦٦، ١١١، ١٢٦، ١٤٢، ١٦١. و٢: ٢٦٢. المغرب الأقصى، ٥٨٨-٥٨٩، ٦٤٩-٦٥٠. رحلة الربيع، ٨٣.

(٥) مذكرات كرد علي، ٢: ٨٦. أرسلان، السيرة الذاتية، ٣٩. فيصل الأول، ٢. رحلة الربيع، ٨، ٨٣.

(٦) غرائب الغرب، ٢: ٨٦. أرسلان، السيرة الذاتية، ٣٩. فيصل الأول، ٢. رحلة الربيع، ٨٣.

أحس كرد علي أن تطبيق النظم الديمقراطية في البلاد العربية ما كان إلا من وحي الغرب فقال: «ما نراه اليوم من الحركة الاجتماعية السياسية في مصر والشام وآسيا الصغرى إن هو إلا من آثار الجامعات الفرنسية نور سرى إلى عقول العرب والترك في هذه الديار»(١). وحين رأى الفرق الشاسع بين نتائج الحكم الديمقراطي في أوروبا وما آل إليه في البلاد العربية، شعر بأن اخفاقها في الشرق ناجم عن أنها لم تنبع من تراثه، ولذلك لا تعكس ذهنيته ونفسيته، فلم يفهمها الشرقي أو يستوعبها ليحسن تطبيقها. هذا ما نستخلصه من قوله: «إن العيب لم ينشأ من النظام الديمقراطي، فهو صالح للأمة الراقية التي خفت فيها الأمية، ولكن العيب في منفذيه، فإذا كانت لهم القوة أساءوا استعمالها، وأعادوا الاستبداد تحت طلاء الحرية، يخدمون مصالحهم ويدوسون مصالح وطنهم وأبناء وطنهم»(٢).

ولكن الاعتراف بفضل الغرب وتفوقه الفكري والسياسي اصطرع والنقمة عليه لأنه السيد الحاكم في سورية. ولذلك نحس بأن كرد علي فتش عما يعزز وطنه المهان، ويقلل من فضل الغرب وقيمته. فعلى غرار ما فعل الطهطاوي وخير الدين أراد كل من أرسلان وكرد علي أن يبيّن أن أصول الحكم الديمقراطي كامنة في الاسلام نفسه. غير أنهما لم يضطرا إلى ذلك لتقريب المفاهيم السياسية من أذهان مواطنيهما، شأن رحالي الرعيل الأول، بل ليثبتا أن الاسلام لم يكن السبب في ضعف الشرق وتخلفه السياسي، وإنما ابتعاد المسلمين عن دينهم هو السبب في هذا الانحطاط. فإن عانى المسلمون عصوراً من الظلم والاستبداد اللذين كانا العامل الأول في انهيار دولهم، فلأن حكامهم لم يأخذوا بنظم الإسلام الديمقراطية. كتب كرد علي «كان الإسلام وما برح الدين الذي فاق سائر أديان العالم شورى وديمقراطية. وكان مصدر الحرية والعدل والمساواة، فإن كان العالم قد شهد حقاً منذ أول عهد العمران البشري إلى اليوم حكومة شورية، دستورية،

= الفتنة الكبرى، المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين، ٤: ٢١٩، ٢٣٦.

(١) غرائب الغرب، ٢: ٤. راجع كذلك، ٢: ٢٥٣.

(٢) مذكرات كرد علي، ٣: ٦٦٥.

فهي، لعمري حكومة الخلفاء الراشدين»[1]. وفسر أرسلان الإسلام على ضوء المفاهيم السياسية الغربية ليؤكد «أن أصل الولاية في الإسلام هو ولاية الأمة. وإن لا ملك ولا خلافة إلا من الأمة. وإن الاختيار هو الشرط الأول، لا الإرث، خلافاً لظن من لم يقرأ شيئاً من أصول الحكم في الإسلام، ظنوا أن استمداد الحكم من الأمة هو منزع أوروبي جديد. قاتلهم الله، ما أجهلهم بالتاريخ، هذا إن لم يكونوا يتجاهلون عمداً للمرض الذي في قلوبهم»[2]. وعلى غرار الطهطاوي وخير الدين أكد أرسلان أن الاسلام جعل «العلماء» بمثابة مجلس النواب، إذ عهد إليهم بتسديد خطوات الملك وتقويم أود الأمراء، «يرفعون أصواتهم عند طغيان الدولة، ويهيبون بالخليفة، فمن بعده، إلى الصواب... إلا أنه بمرور الأيام خلف من هؤلاء خلف اتخذوا العلم مهنة للتعيش، وجعلوا الدين مصيدة للدنيا، فسوغوا للفاسقين من الأمراء أشنع موبقاتهم»[3].

ولم يجد أرسلان في الإسلام أسس الديمقراطية والحكم النيابي فحسب، بل كل ما اعتبره المسلمون صالحاً في النظم السياسية الغربية، كمبادىء الاشتراكية: «فمن تأمل في قول عمر: وأن يؤخذ من حواشي أموالهم فيرد على فقرائهم رأى فيه منزعاً اشتراكياً لا ريب فيه، إلا أنه منزع اشتراكي حكومي يصدق عليه ما يعبّر عنه الافرنج اليوم بلفظة Etatisme»[4].

ومن هذه الأقوال وأمثالها نحس بغاية أخرى رمى إليها كرد علي وأرسلان، وهي أن يثبتا أن الإسلام سبق الغرب إلى أصول الحكم الديمقراطي، فلا فضل للغرب على الشرق، وليس عليه أن يدعي تعريفه بنظم جديدة عملت على تحسين الحكم في البلاد الإسلامية. لقد نقم الرحالتان على احتلال الغربيين بلادهما، وبما أنهما لم يستطيعا أن ينكرا قيمة النظم السياسية الغربية، غمطا

---

(١) مصادر الثقافة العربية وتأثيرها في الحضارة الحديثة، ١٠٦. راجع، كذلك: الإسلام والحضارة العربية، ٢: ٩٤ ـ ١٤٥، ٣٥١ ـ ٣٧٩. خطط الشام، ٥: ٥٥ ـ ٦١.

(٢) الارتسامات اللطاف، ١٦٤ ـ ١٦٥. راجع كذلك: حاضر العالم الإسلامي، ١: ٢٤٠.

(٣) «لماذا تأخر المسلمون»، المنار، ٣١ (١٣٤٩ هـ)، ٤٥٥ ـ ٤٥٦.

(٤) حاضر العالم الإسلامي، ١: ٢٤٥.

الغرب حقه في تعريف المسلمين بهذه النظم.

واتخذ الصراع في فكر كرد علي مظهراً آخر. وذلك حين أكد أن الديمقراطية الشعبية التي توصي بها وتكفلها تعاليم الإسلام أفضل من الديمقراطية الغربية لأنها لا تفضي إلى المساوىء المقترنة بالديمقراطية الغربية، إذ «لم يعهد في العرب اشتراكية ولا فوضوية ولا عدمية، ولا ممولون كممولي الغرب يعملون الحرب ويعقدون الصلح، ولا احتكارات كاحتكارات الغرب في الصنائع والتجارة، ولا هذا الشقاء الذي عمّ وطمّ... وقصاراه افقار جماعات واغناء أفراد»[1]. فحين كانت سورية تعاني من استبداد الأتراك لم ير كرد علي أن النظم الديمقراطية الغربية أفضت إلى هذه المساوىء كلها، بل أشاد بما فيها من عدالة ومساواة[2]. أما وقد حل الانتداب الفرنسي محل الدولة العثمانية، فكان من الطبيعي أن ينقم على الغرب فيقلل من قيمة منجزاته السياسية، ويبرز المساوىء الناجمة عن النظام الرأسمالي الغربي الذي اقترن بالحكم الديمقراطي. كذلك فسر كرد علي التاريخ تفسيراً يتفق مع ميوله السياسية، وكأنه لم يفطن إلى أن تاريخ العرب خلا من هذه الآفات لا لأن نظم الحكم العربية كانت «ديمقراطية شعبية» بل لأن الاشتراكية والفوضوية والاحتكارات وغيرها من المساوىء التي أشار إليها كرد علي متصلة بنظم اقتصادية لم يعرفها العرب قديماً، كما أن الغرب نفسه لم يعرفها في عصره الوسيط.

أما الريحاني وطه حسين فاختلف الصراع في موقفهما من نظم الحكم الغربي عنه في موقف كرد علي وأرسلان، وهذا نتيجة طبيعية لنظرتهما العلمانية إلى الدولة. أكد الريحاني وطه حسين أن نظام الحكم الديمقراطي المقيد بدستور نظام غربي خالص. فقال الريحاني، مثلاً: «إن اقامتي خمساً وعشرين سنة في الولايات المتحدة وطّدت فيّ المبادىء الديمقراطية، أي حب الحرية العامة المتساوية، وكره الامتيازات التي تعطى لأولي النفوذ والسيادة»[3]. ولذا أكد أن

(١) مصادر الثقافة العربية وتأثيرها في الحضارة الحديثة، ٩٩.
(٢) راجع ص ١٨٤ من هذا الكتاب.
(٣) فيصل الأول، ٢.

تحول الحكم في مصر والعراق إلى حكم ديمقراطي هو «تطور أوروبي»[(١)]. كذلك بيّن طه حسين «أن مجلس النظار، أو مجلس الوزراء ونظارات الحكومة، أو وزاراتها، والمصالح المتصلة بهذه النظارات والوزارات، كل ذلك أوروبي المصدر، أوروبي الجوهر، أوروبي الشكل، لم يعرف المسلمون منه شيئاً في القرون الوسطى، وقبل هذا العصر الحديث»[(٢)].

وعليه فنّد الريحاني وطه حسين مزاعم من وجد في الإسلام أصول الحكم النيابي. لم ينكر الريحاني أن النبي أوصى بالشورى التي «هي أساس الحكم الديمقراطي الصميم»[(٣)]، ولكنه بيّن أن هذه التوصية لم تطبق في عهد من عهود التاريخ الاسلامي الذي كان الحكم فيه دائماً مطلقاً تميز بالظلم والاستبداد في معظم الأحيان[(٤)]. ولم ير الريحاني ما اعتقده كرد علي وأرسلان من أن السبب في هذا الحكم الفردي الظالم هو ابتعاد الحكام المسلمين عن تعاليم الدين، بل نظر إلى التاريخ والسياسة معاً نظرة علمانية وعلمية إذ اعتبرهما كليهما مرآة لروح الشعب ونفسية العرب التي عكسها تقاليدهم وتاريخهم على السواء. قال الريحاني: «وما هي، يا ترى، نفسية العربي، وما هي تقاليد الأمة العربية. مهما قيل في ما علمه الرسول وأوجبه من المشورة في الأحكام... فإن تاريخ الأمة العربية ليثبت اجمالاً تلك الحقيقة التي تنافي التعليم النبوي. ومع أن العرب هم فطرة ديمقراطيون، لا يزالون كذلك في حياتهم الخاصة، فقد طرأ على هذه الفطرة في مظهرها العام، في عهد الممالك العربية المجيد، طوارىء عديدة لطفتها وأضعفتها، فأزالتها تماماً. وقد نشأ مكانها في معقول المجموع العربي حب لأبّهة الملك وشغف بالعظمة التي تتجلى في حاكم البلاد»[(٥)]. فنستنتج من

---

(١) المغرب الأقصى، ٦٢٢.

(٢) مستقبل الثقافة في مصر، ٣٣. راجع كذلك ص ٣٥.

(٣) فيصل الأول، ٤.

(٤) ملوك العرب، ٢: ٢٣٣. قلب العراق، ٢١ - ٢٢، ٢٦ - ٣٣. المغرب الأقصى، ٥٩٠ - ٥٩١، ٦٢١. ولا سيما النكبات، ٦١ - ٨٢. وقد انتقد الريحاني تحيز كرد علي للحكام العرب في «خطط الشام». النكبات، ١٠١.

(٥) فيصل الأول، ٤.

ذلك أنه اعتبر نفسية العرب بعيدة كل البعد عن تفهم أسس النظم الديمقراطية والأصول التي أوجدتها، ولذلك خلا من الديمقراطية كل ما يصوّر هذه النفسية، سواء كان التاريخ أو التقاليد السياسية ونظم الحكم.

أما طه حسين فقارن بين أساليب الحكم في تاريخ الاسلام وأصول النظام النيابي المقيد ليظهر الفرق الشاسع بينهما، قال: «يظن آخرون أن نظام الحكم أيام النبي وصاحبيه[1] قد كان نظاماً ديمقراطياً. وهذا تجوّز في الألفاظ وخروج بها عن الدقائق في معانيها... الديمقراطية لفظ يدل على حكم الشعب بالشعب للشعب... فإذا فهمت الديمقراطية على هذا المعنى الدقيق، فليس من شك في أن نظام الحكم في الصدر الأول من حياة المسلمين لم يكن ديمقراطياً، فالشعب لم يكن يختار حكامه بهذا المعنى الدقيق، وليس الشعب هو الذي اختار النبي... وإذا قلنا إن الذين اتبعوا النبي من أصحابه قد اختاروه ليكون لهم حاكماً، فهم لم يختاروه على النحو الذي يختار عليه الحكام في النظام الديمقراطي، وهم لم يكونوا يراقبونه، ولا يحاسبونه، وإنما كان النبي يستشيرهم فيشيرون عليه... وكان يقبل منهم أو لا يقبل. وليس من الدقة في شيء أن يقال إن حكم أبي بكر وعمر قد كان حكماً ديمقراطياً بالمعنى الدقيق، فليس كل المسلمين قد اختاروا أبا بكر وعمر لأمر الخلافة، وإنما اختارهما... أولو الحل والعقد من المهاجرين والأنصار... ثم لم يكن للشعب، بل لم يكن لهذا الفريق من المهاجرين والأنصار نظام معين مقرر محدد يراقبون به الخلفاء ويحاسبونهم على ما يأتون وما يدعون... وكان لمن شاء من المهاجرين والأنصار أن يشير على الخليفة حسبة، فيقبل الخليفة أو لا يقبل»[2]. فشتان بين ما أظهره المسلم هنا وما ذهب إليه المسلم من رحالي الرعيل الأول حين حاول خير الدين أن يثبت الشبه بين المبايعة والانتخاب، بين أهل الحل والعقد ونواب الشعب، بين الاحتساب ومسؤولية الحاكم أمام الوزراء والنواب.

وبناء على ذلك رأى كل من الريحاني وطه حسين أن السبيل الوحيد إلى

---

(١) يعني أبا بكر وعمر بن الخطاب.

(٢) الفتنة الكبرى، المجموعة الكاملة، ٤ : ٢٢٢ - ٢٢٤.

الاصلاح السياسي يكون باقتباس النظم الغربية الديمقراطية. ولكنهما أدركا أيضاً أن اقتباس نظم الحكم من غير أصوله ومبادئه وأسسه الفكرية يكون اقتباساً عقيماً، وذلك لأنهما وعيا العلاقة الوثيقة بين ذهنية الشعب وأحواله السياسية. فأكد الريحاني أن الحكم «لا يصلح ويستقيم، جمهورياً كان أو ملكياً، مهما تنوّع الأول وتقيد الثاني، إلا إذا كان ما يبرره من معقول الشعب ونفسيته، ومن تقاليد الأمة وثقافتها»[1]. ونحس أنه أراد اثبات ذلك حين وصف ما آلت إليه الحرية السياسية في المغرب من تطاحن حزبي أودى بالوحدة الوطنية، لأن المغاربة لم يحسنوا فهم الحرية[2]. ولهذا أيضاً أكد الريحاني أن قسوة ابن سعود كانت السبيل الوحيد إلى اقرار الأمن والنظام والعدل في نجد، فـ«من يعرف عرب البادية ويقيم بينهم ويخبرهم، يرى وجوب مثل هذه القسوة في تأديبهم وضبط أمورهم»[3]. كذلك أوضح طه حسين أن «ليست النظم السياسية شيئاً مستقلاً عن النظم الأخرى... ولولا اضطراب في نظمنا الاجتماعية والخلقية لما اضطربت نظمنا السياسية»[4].

وعليه طالب الريحاني وطه حسين بتغيير نفسية الشعب وذهنيته ليحسن فهم المبادىء والأصول الفكرية والأخلاقية التي تكفل نجاح النظم السياسية المقتبسة. ولكن إن تغيرت نفسية الشعب وذهنيته، ماذا يبقى من هويته المميزة؟ في موقف الريحاني وطه حسين من هذه المشكلة نجد الفارق بين مظاهر الصراع في فكرهما السياسي.

ثار المسيحي المهجري ثورة عارمة على رواسب الماضي السياسية، وما يرافقها من تقاليد أخلاقية واجتماعية وفكرية كانت وثيقة الاتصال بها. فأراد الانفصال التام عن هذا الماضي حين طالب بثورة فكرية «تذهب بما في الأخلاق

---

(١) فيصل الأول، ٣.
(٢) المغرب الأقصى، ٢١١.
(٣) ملوك العرب، ٢: ٧٤ ـ ٧٥. راجع كذلك: ملوك العرب، ١: ٢٦٥ و٢: ٧٦ ـ ٨٠.
(٤) حديث الأربعاء، ٢: ١٣٨.

والعادات والتقاليد والعقائد من فساد وسخافة وضلال»[1]. فماذا وجد الريحاني في هذا الماضي؟ يقول: «ومن هم الأجداد، أجدادي وأجدادكم.

القوي منهم كان ظالماً، والضعيف كان مستبداً.

اقرأوا التاريخ منزهين عن الأغراض مجردين عن الأهواء...

اقرأوا التاريخ متفهمين روحه وروح أبطاله، فتودون إذ ذاك أن تنسوا الماضي.

أنسوا الماضي، أنسوه غير آسفين...

ظفر الميت خيال لا يفيد، وظفر الأجنبي من حديد...

تعالوا نكتب صفحة جديدة في تاريخ هذه البلاد»[2].

وهذه الصفحة الجديدة تكتب بمحو التقاليد السياسية الماضية ومبادئها الفكرية، ليحل محلها فكر جديد، ونفسية جديدة، تمكن العربي من مجابهة «ظفر الأجنبي» وتحطيم «حديده». فمن هذه السطور نحس بأن نقمة الريحاني على الأجنبي كانت أقوى من حرصه على الهوية الشرقية، فجاء الصراع في فكره السياسي نتيجة هذه النقمة.

انتقد الريحاني نظام الحكم المطلق في البلاد العربية الحديثة[3]، ولكنه بيّن أن في أوروبا أيضاً مثل هذه الأنظمة، فنازية هتلر وحكم فرانكو العسكري ليسا بأقل ظلماً من حكم الإمام يحيى، مثلاً[4]. وكأننا بالريحاني يريد أن يثبت أن ما في بعض الدول الغربية من تخلف سياسي يشبه تخلف العرب، فليس النقص في العرب لأنهم عرب، ولا التطور عند الأوروبيين لأنهم أوروبيون. ومن هذا سيفهم مواطنوه العلاقة الوثيقة بين النظم السياسية والأحوال الاقتصادية والاجتماعية والفكرية التي تصحبها، فلا ييأسون من امكانية تطويرها.

---

(١) التطرف والاصلاح، ٣٣.

(٢) النكبات، ٨ ـ ٩.

(٣) ملوك العرب، ١: ١١١، ١٣٧، ٢٦٢. راجع كذلك:

Arabian Peak & Desert, pp. 57-58. Around the Coasts of Arabia, pp. 87, 109.

(٤) ملوك العرب، ١: ١٦١. المغرب الأقصى، ٦٤٩ ـ ٦٥٠.

ثم أراد الريحاني أن يغض من نظم الحكم في الغرب فبيّن أن ديمقراطيتها مموّهة مزعومة: صحيح أن الحكم الديمقراطي الدستوري صالح وعادل، إلا أنه حبر على ورق في الغرب أيضاً، قال: «إن شكل الحكومة وأساليبها السياسية لا تطابق دائماً تلك التعاليم المدونة في دستورها الأساسي، والممثلة في تقاليدها. فالشعب، لا نكران، ينتخب النواب وكبار رجال الحكومة، ولكن الذين يسيطرون على الحكام والمتشرعين بشتى الأساليب الظاهرة والخفية، هم أرباب المال. إن الاسم للأحرار والحكم لملوك الدولار»[1]. وبذلك انتقم الريحاني من الأجنبي صاحب الظفر الحديدي إذ أثبت أن واقع سياسته ليست بأفضل من الأحوال السياسية في الشرق، ولو أن نظم الغرب أعدل وأكثر تطوراً.

أما طه حسين فأحس أيضاً بأن في تبني النظم السياسية الغربية وأصولها ومبادئها ما يفصل المسلم عن موروثه السياسي. ولكنه، على نقيض الريحاني، رفض هذا الانفصال. ولذلك اختلف الصراع في فكره السياسي عنه في فكر الأديب اللبناني.

أحس طه حسين أن الإسلام من العناصر المكونة لهويته المصرية وهو القائل إن «الإسلام دين مصر القومي»[2]. فاستوحى هذا الموروث الديني ليثبت أن فيه ما يدعو إلى تركه، وبذلك انفصل عنه وبقي متصلاً به في آن معاً. فبدلاً من أن يرى طه حسين في الإسلام ما يدعو إلى إحياء الماضي السياسي وجد فيه الدعوة إلى الانفصال عن هذا الماضي والحث على تطوير مستقبلي قوامه اقتباس نظم غربية خالصة. أكد طه حسين أن الإسلام دين وليس نظاماً سياسياً «ولو قد كان للمسلمين نظام سياسي منزل من السماء لرسمه القرآن، أو لبيّن النبي حدوده وأصوله»[3]. وعليه نفى طه حسين أن يكون في القرآن نظام حكم معين. ولكن

(1) فيصل الأول، ٢ ـ ٣.

(2) مستقبل الثقافة في مصر، ٨٢.

(3) الفتنة الكبرى، المجموعة الكاملة، ٤: ٢٢٠. وهذا ما أكده من قبل الشيخ علي عبد الرازق (ت ١٩٦٦) في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» الذي صدر سنة ١٩٢٥، فبيّن أن الإسلام دين وليس نظاماً سياسياً. ورسالة محمد دينية خالصة لا علاقة لها بالنظام المدني أو السياسي. وعليه طالب عبد الرازق بالغاء الخلافة، ووضع قوانين حديثة تناسب متطلبات العصر. وقد =

الإسلام يوصي المسلمين بالعمل للخير العام: «إنما الوحي كان يوجه النبي وأصحابه إلى مصالحهم العامة والخاصة دون أن يحول بينهم وبين هذه الحرية التي تتيح لهم أن يدبروا أمرهم على ما يحبون في حدود الحق والخير والعدل. وربما كان أصدق الأدلة وأقطعها على ما نذهب إليه أن القرآن لم ينظم أمور السياسة تنظيماً مجملاً أو مفصلاً، وإنما أمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى، ونهى عن الفحشاء والمنكر والبغي، ورسم لهم حدوداً عامة، ثم ترك لهم تدبير أمورهم كما يحبون على ألا يتعدوا هذه الحدود»[1]. فاستنتج طه حسين من ذلك أن الإسلام ترك للمسلمين حرية اختيار النظم السياسية التي تلائمهم، وحرية تطويرها حسب ما تقتضي أحوالهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وبذلك بيّن أن الاسلام يوحي باقتباس النظم الديمقراطية الغربية، من غير أن تكون مبادىء هذه النظم فيه، فوفق رحالتنا بين هويته الإسلامية ونظرته العلمانية الغربية إلى السياسة.

وفي هذا التوفيق يتجلى لنا الفرق الشاسع بينه وبين الرحالين المسلمين الآخرين، من عهد الطهطاوي وخير الدين حتى كرد علي وأرسلان: اعتمد هؤلاء في فكرهم السياسي ما اعتمده طه حسين من أمر الإسلام بالمعروف ونهيه عن المنكر، ودعوته إلى العدل ومراعاة الخير العام، ولكنهم مزجوا الدين بالسياسة وأولوا هذه التعاليم الدينية على ضوء المفاهيم السياسية الغربية ليجدوا فيها مبادىء هذه المفاهيم. أما طه حسين فاستند إلى هذه التعاليم الدينية عينها ليثبت عكس ما ذهبوا إليه، أي وجوب الفصل بين الدين والسياسة، وأن الدين نفسه لا يستلزم التوفيق بينهما، بل يشجع اقتباس النظم التي تخدم المصلحة العامة، وهي، في رأي رحالتنا، نظم الديمقراطية الأوروبية التي لم يعرفها المسلمون قديماً. فنتبيّن من ذلك إلى أي حد رجحت العقلانية الغربية في تفكير المسلم السياسي، ولو كان أزهري النشأة.

واتخذ الصراع في فكر طه حسين مظهراً آخر أيضاً. فحين بيّن أن اقتباس

= أحدث الكتاب ضجة كبرى كانت نتائجها وخيمة على صاحبه.

(١) الفتنة الكبرى، المجموعة الكاملة، ٤: ٢١٩.

النظم الديمقراطية وحدها لا يجدي إن لم يرافقها استيعاب الأصول والمبادىء الكامنة وراءها، دعا المصريين إلى تعلم الآداب والفلسفة اليونانية واللاتينية[1]، إذ أدرك أنها ينبوع الأسس الفلسفية التي بنى الغرب نظمه عليها. ولكن طه حسين رأى أن الحضارة اليونانية والحضارة اللاتينية من العناصر التي كوّنت الشخصية المصرية، كما أسلفنا، وعليه لا يكون في اقتباس المصريين هذه الفلسفة الغربية ما يفصلهم عن موروثهم التليد فيفقدهم هويتهم. فبهذا الرأي استطاع طه حسين أن يوفق مرة أخرى بين تكوينه الذهني الغربي وموروثه الحضاري المصري.

ج ـ الشريعة والقانون

لم يشغل القانون الغربي والشريعة رحالي هذا الجيل بقدر ما شغل رحالي الجيلين السابقين. ولعل السبب في ذلك أن حكومات بلادهم تبنت القانون الغربي، إلا في الأحوال الشخصية، وقد أثر هذا القانون في المحاكم الشرعية نفسها[2]. فأضحى جزءاً من النظم السائدة في الشرق الأدنى الإسلامي، يدرّس في جامعاتها، ويطبق في محاكمها.

وازاء الغزو الغربي في مضمار القانون أيضاً تألم أرسلان لاهمال الدول الإسلامية الفقه والشريعة واستغنائهم عنها بالحقوق الغربية[3]. وأكد كرد علي وأرسلان ما ذهب إليه الطهطاوي وخير الدين، ثم الشيخ محمد عبده وتلامذته من بعده، أي أن الشرع مرن يليق لكل عصر ومصر، وأنه يمكن تطويره حسب ما تقتضيه المصلحة العامة[4]. فأحس كل من كرد علي وأرسلان بضرورة التمسك بالشريعة حرصاً على الهوية.

إلا أن الصراع في موقف أرسلان من القانون والشريعة اختلف عنه في فكر الرحالين الأول نتيجة تطور الحياة ومتطلباتها. فخوف أن تقصر الشريعة عن تلبية

---

(١) مستقبل الثقافة في مصر، ٢٨٩، ٢٩٢، ٢٩٧. وقد أسهم بنفسه في تعريب بعض الآثار الكلاسيكية مثل «صحف مختارة من الشعر التمثيلي عند اليونان» و«نظام الأثينيين» لأرسطو.

(٢) مستقبل الثقافة في مصر، ٣٣.

(٣) النهضة العربية في العصر الحديث، ٣٧.

(٤) كرد علي، القديم والحديث، ٤٩. أرسلان، حاضر العالم الإسلامي، ٣: ٣٤٩.

حاجات العصر التي لا تفتأ تزداد تعقيداً، نادى أرسلان بالأخذ بالرأي ومراعاة المصلحة العامة في التأويل حتى إذا اقتضى ذلك الابتعاد عن نصوص الشريعة «وقد رأينا أموراً ترك فيها المسلمون ظاهر الشرع لضرورة قضت عملاً، بكون الضرورات تبيح المحظورات، وبأن الأمر إذا ضاق اتسع»[1].

وفي محاربة القانون الغربي تسلح أرسلان بأساليب الغرب العلمية، فهو لم يفضل الشريعة على القانون لأنها منزلة، على غرار ما بيّن رفاعة، بل لأن كل قانون مستمد من روح الشعب الذي استن له، ومن أذواقه وعاداته وتقاليده وأخلاقه. فبيّن أرسلان أن القوانين الأوروبية بعيدة كل البعد عن عادات المسلمين وأخلاقهم ومشاربهم، ولذا لا يمكن أن تفيدهم[2]، فلا يصلح لهم غير الشريعة. فيتضح لنا أن أرسلان تأثر بعقلانية الغرب تأثراً كافياً ليحس أن الحجج العلمية أكثر اقناعاً من الدينية في الدفاع عن الدين نفسه؛ وقد رأى فيها، فوق ذلك، وسيلة فعالة في دحض حجج الغربيين وأنصارهم إذ حاربهم بسلاحهم.

وفي الدفاع عن الشريعة لجأ أرسلان إلى وسيلة أخرى أيضاً إذ بيّن أن الإسلام ليس فريداً في كونه شرع دين ودنيا، فالبوذية واليهودية وغيرهما نصت على أمور الدنيا والآخرة. أما المسيحية فقبلت الشريعة الموسوية في أمور الدنيا، ولم يرد المسيح أن يأتي بشرع جديد، وقد قال بنفسه إن العهد الجديد إكمال العهد القديم، لا نقض له[3]. وكأننا بأرسلان يريد اثبات أن ما يتذرع به أنصار القانون الغربي ليغفلوا الشريعة ليس إلا من باب التمويه والتحامل، فإن كانت قوانين المسيحية مستوحاة من اليهودية ولا تزال تفي بحاجات العصر، فلمَ لا تصلح الشريعة الإسلامية للغرض نفسه؟ وواضح أن رغبة أرسلان في الدفاع عن الشريعة جعلته يغض النظر عن حقيقة القانون الغربي، وأنه ليس مستمداً من اليهودية على الإطلاق.

وأراد أرسلان، بعد ذلك، أن يثبت تفوق الشريعة الإسلامية على القوانين

---

(١) حاضر العالم الإسلامي، ٣: ٣٤٩.
(٢) المرجع نفسه، ٣: ٣٤٤ـ٣٤٦.
(٣) المرجع نفسه، ٣: ٣٤٦ـ٣٤٧.

الأخرى. فاستند إلى نظريته السابقة القائلة بأن هذه القوانين مستوحاة من الأديان، ثم طوّرها الناس. ولكن الاجتهادات في الإسلام أكثر منها في أي دين آخر، فاستنتج أرسلان من ذلك أن الشريعة الإسلامية أصلح من غيرها. قال: «إن جميع الشرائع قد توسعت وتكملت بالاجتهادات البشرية التي اختصت منها شريعة الإسلام بالقسط الأوفى»[1].

ثم رغب أرسلان في إقناع مواطنيه بأن في القانـون الغربي مـا يضر بالمصلحة العامة، على نقيض الشريعة التي لا تأمر بغير ما يخدم الخير العام. وليثبت ذلك اختار من القانون الغربي والشريعة الإسلامية أمراً واحداً فقط، هو الربا[2]، وأغفل كل ما قد يبيّن نقيض ما ذهب إليه.

أما طه حسين فاتخذ من القانون والشريعة موقفاً غربياً خالصاً مضاداً لموقف أرسلان. فبعد أن وقعت مصر معاهدة الاستقلال سنة ١٩٣٦، ثم معاهدة الغاء الامتيازات سنة ١٩٣٧[3]، أكد طه حسين أن في توقيع هاتين المعاهدتين «التزاماً صريحاً قاطعاً أمام العالم المتحضّر بأننا سنسير سيرة الأوروبيين في الحكم والادارة والتشريع»[4]. فنحس من هذا القول بأنه وافق تماماً على تبني القانون الغربي ووجد فيه السبيل الوحيد إلى التطور والتشبه بالأمم المتحضرة.

ولكن هذا الموقف يصطرع والاحساس بالهوية الإسلامية. وليوفق طه حسين بين القانون الغربي والشريعة الإسلامية لجأ إلى وسيلة تناقض ما آمن به الرحالون المسلمون الآخرون. فقد انطلق من النظرة العقلانية إلى الدين ليبيّن أن الشريعة الإسلامية متصلة «أشد الاتصال بما كان للرومان من سياسة وفقه»[5]. فنرى أنه لم يعتبر الشريعة الإسلامية مفارقة لأنها منزلة، بل أكد اتصالها بالقانون الروماني، وهو عينه مصدر القوانين الأوروبية، وبذلك أثبت طه حسين أن أصل

---

(١) المرجع نفسه، ٣: ٣٥٠.
(٢) المرجع نفسه، ٣: ٣٤٩.
(٣) وقعتها مصر ودول أوروبا في مونترو.
(٤) مستقبل الثقافة في مصر، ٣٦ ـ ٣٧.
(٥) المرجع نفسه، ٢٩.

الشريعة والقانون الغربي واحد. وبما أنه ذهب إلى أن الحضارة الرومانية من العناصر المكونة للشخصية المصرية، نستنتج أنه لم ير الشريعة الاسلامية أقرب إلى الهوية المصرية من القانون الروماني الأوروبي. وبهذا استطاع أن يوفق بين هويته وايمانه بالقانون الأوروبي توفيقاً مستمداً من النظرة العقلانية إلى الشريعة والقانون معاً.

٣ ـ الصراع في الفكر الاقتصادي

لم يبق رحالو هذه الحقبة بحاجة إلى أن يصفوا مظاهر الحياة الاقتصادية في الغرب لكي يظهروا العلاقة الوثيقة بين العمل والتطور الاقتصادي، أو بين هذا التطور ورقي الغرب الحضاري والسياسي[١]. فاتجه اهتمامهم إلى حث مواطنيهم على استغلال ثروات بلادهم الزراعية والمعدنية والتجارية، وتأسيس المعامل والشركات[٢]. ومن خلال هذا الاهتمام نستشف شعورهم بأن الاستقلال الاقتصادي شرط أساسي للاستقلال السياسي[٣]. فلأن الشرق لا يزال بحاجة إلى نظم الاقتصاد الغربي وانتاجه، كان فريسة للمطامع الغربية الاقتصادية والسياسية. هذا ما نستخلصه من مطالبة أرسلان، مثلاً، بأن لا يستغل ثروات البلاد العربية غير شركات «أصحابها مسلمون ليسوا من تبعة الأجانب»[٤]. أو تأكيد الريحاني أن البلاد العربية لا تستطيع الاستغناء عن «المداخلات الأجنبية التجارية والاقتصادية والتهذيبية»، غير أنه نقم على استغلال الغربيين هذه الحاجة لتحقيق مآربهم السياسية[٥]. وقد رأى الريحاني بوضوح أن وراء هذه المآرب مطامع اقتصادية كانت الدافع اليها، فـ «إن السيادة الحقيقية في زماننا، وما يصحبها من

---

(١) راجع، مثلاً، كرد علي، غرائب الغرب، ٢: ٢٤٢ ـ ٢٤٣، ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

(٢) كرد علي، القديم والحديث، ٥١. خطط الشام، ٤: ٢٥٢، ٢٩٧، ٣٠٠ ـ ٣٠٢. أرسلان، الارتسامات اللطاف، ٢٢١ ـ ٢٣١، ٢٣٣ ـ ٢٥٤، ٢٨٢ ـ ٢٨٤. الريحاني، ملوك العرب، ١: ٥٤. المغرب الأقصى، ٤٤٤ ـ ٤٤٥.

(٣) خطط الشام، ٤: ٢٥٢، ٢٧٣ ـ ٢٧٤، ٢٩٦ ـ ٢٩٨. الارتسامات اللطاف، ٢٣٢ ـ ٢٣٣. ملوك العرب، ١: ١٨٩.

(٤) الارتسامات اللطاف، ٢٣٣.

(٥) ملوك العرب، ١: ٢١١. الهامش الثاني. وص ١٦٤، ١٦٦ ـ ١٦٧، ٢٠٠.

استعباد العباد، إنما هي لشركات النفط والحديد»[1]. فما دام الشرق متخلفاً اقتصادياً سيخضع للاحتلال، أو النفوذ، الأوروبي. هذا ما شعر به رحالو هذه الحقبة كلهم، ولم ينوّه به من الرحالين السابقين سوى كرد علي وزيدان.

وكان من الطبيعي أن يتساءل رحالونا: ما أسباب التخلف الاقتصادي في البلاد العربية، وما سبل الاصلاح والتطور؟ وفي الاجابة عن هذا السؤال نجد فارقاً آخر بينهم وبين الرحالين السابقين جميعاً. ذلك أننا نرى، للمرّة الأولى، من قرن التخلف الاقتصادي بالنظام الاجتماعي السائد في البلاد العربية، فقيّم هذا المجتمع بمقاييس الاقتصاد الغربي، ورأى أن عوامل الفساد كامنة في تكوين المجتمع الشرقي وليست ناجمة عن عوامل خارجية، كالاحتلال الأجنبي الذي اتهمه المويلحي ومحمد فريد، مثلاً، أو عن عوامل أخلاقية كالكسل الذي هاجمه الطهطاوي وخير الدين، والاتكالية التي انتقدها كرد علي وزيدان. وهنا نلاحظ التغيير الذي طرأ على تفكير كرد علي نفسه. فحين وصف كرد علي وأرسلان والريحاني وطه حسين فقر الشعوب العربية وما يقترن به من تخلف اقتصادي وفكري واجتماعي قرنوه بالنظام الاقتصادي والاجتماعي السائد في البلاد، واستئثار طبقة الأغنياء والاقطاعيين بثروات الأرض[2]. ولكن هنا اتخذ الصراع في فكرهم مظاهر مختلفة.

فأرسلان التقليدي الموقف دافع عن استئثار أمراء الحجاز بأحسن الأراضي في البلاد إذ قال: «قد يكون ذلك خيراً للبلاد لأنهم بمكانهم من الامارة أقدر على العمارة والتأثيل من غيرهم»[3]. فنحس بأن هذا الموقف كان، في الواقع، دفاعاً عن نظام المجتمع الاسلامي الذي شعر أرسلان بأن الغزو الغربي يهدّد تكوينه، وقد أدرك أن تحوّل التكوين يصحبه، حتماً، تحول في البنية العليا

---

(١) المغرب الأقصى، ٤٤٤ ـ ٤٤٥.

(٢) كرد علي، المذكرات، ٢: ٥٤٧ ـ ٥٤٨ و٣: ٨٥٣ ـ ٨٥٥. أرسلان، الارتسامات اللطاف، ١٢٧. الريحاني، قلب العراق، ٢٨. طه حسين، بين بين، ٥٠ ـ ٥١. وقد خص فقراء مصر بمجموعته القصصية «المعذبون في الأرض».

(٣) الارتسامات اللطاف، ١٢٧.

(Superstructure)، أي في ذهنية المسلمين وعاداتهم وتقاليدهم، فتزول الهوية بزوالها. ولذلك أكد أن إصلاح ما في المجتمع الإسلامي من فساد لا يكون إلا بتطبيق تعاليم الدين، فلو طبق المسلمون الزكاة، مثلاً، انتفى الفقر من بلادهم[1]. وفي «الشريعة الإسلامية مبادىء اشتراكية عظيمة متينة تفترق عن المبادىء الاشتراكية المعروفة في أوروبا بكون المبادىء الاشتراكية الإسلامية أوثق وأمتن وأجدر بأن يلتزم العمل بها المسلمون، لأنها في أوروبا أوضاع بشرية متفق عليها فيما بينهم، حال كونها في الإسلام أوامر الهية»[2]. هذه هي الحجة التي تسلح بها أرسلان ليقنع مواطنيه باستيحاء الإسلام سبل الإصلاح الاقتصادي. ولكننا نستشف من خلالها شعوره بضرورة الحفاظ على الهوية الإسلامية في مختلف مناحي الحياة: فإن استعان المسلمون بالنظريات الاقتصادية الغربية، كالاشتراكية أو غيرها، وجاء الاصلاح من خارج الشرق، كان لا بد أن يتحوّل هذا الشرق عن هويته الأصلية، فيما يحافظ عليها إن استوحاها سبل الإصلاح. ولإحساس أرسلان بأن تفوق الغرب عائد إلى نظمه ونظرياته الاقتصادية، فسر الإسلام ليتفق وهذه النظريات، فوجد فيه مبادىء الاشتراكية، مثلاً.

أما كرد علي والريحاني وطه حسين فهاجموا الاقطاعية وما يرافقها من فقر وحرمان[3]. ونحس أن الريحاني وطه حسين نظرا بعيون غربية خالصة إلى تكوين مجتمعهما الاقتصادي إذ قرنا استمرار الاقطاعية بقناعة الشرقيين واستسلامهم لما قسم لهم[4]. وإن لم ينح طه حسين باللائمة على الدين لتشجيعه هذا الاستسلام والقناعة، فقد صرح الريحاني بأن الدين لعب دور المخدر الذي حال دون الثورة وتغيير النظام الاقتصادي، قال: «هناك أقلية تستمتع بخيرات الأرض وبطيبات الحياة، وهنا السواد من الناس وهم قانعون بالنعيم المنتظر، وبما تعدهم به الكتب

(١) حاضر العالم الإسلامي، ٤: ٣٦٢.
(٢) المرجع نفسه، ٤: ٣٦٢.
(٣) كرد علي، المذكرات، ٢: ٥٤٧ ـ ٥٤٨. الريحاني، قلب العراق، ٢٨. طه حسين، بين بين، ٥٠ ـ ٥١.
(٤) قلب العراق، ٢٨. بين بين، ٥٠ ـ ٥١.

المنزلة»[1]. فالدين الذي رأى فيه أرسلان سبل الإصلاح الاقتصادي اعتبره الريحاني من أسباب التخلف الاقتصادي، وإن شابه أرسلان في إدراكه العلاقة الوثيقة بين البنية العليا (superstructure) وأسسها الاقتصادية، فإنه ناقضه أيضاً في دعوته إلى التخلص من الاثنين معاً، لأن استمرارهما يقضي على العرب بالتخلف الاقتصادي والسياسي على السواء. هذا ما نستشفه من قوله: «هذا الشغف بالحكايات والآيات والمعجزات، هذا التعظيم للخيال، هذا التقديس للمحال، لا يزال في الشرق من الخلال البارزة. فهو يقنع بظل الحقيقة... وقد شحذت هذه الخلة المخيلة منه، فأصبحت بعامل الوراثة شقيقة العواطف في السيطرة على نفسه ـ في عقائده وأحكامه، وفي آرائه وأهوائه. ولا عجب إذا خضعت كلها للخيال، واعتصمت بالمحال. فمن يتمتعون بطيبات الحياة لا يضيعون الوقت في أحاديثها. ومن يحرمونها يسترسلون في الأحلام التي تزينها المخيلة وتذهبّها الأهواء»[2].

كذلك تأثر كرد علي والريحاني وطه حسين بالفكر الغربي فيما اقترحوه من اصلاح اقتصادي. فهم لم يرجعوا إلى الدين يطالبون بتطبيق أحكامه الداعية إلى الزكاة أو الإحسان والصدقة، نظير ما فعل الرحالون الآخرون، بل استوحوا الغرب نظرياته وقوانينه الاقتصادية وأساليبه الاصلاحية. فلعلاج الفقر ومحاربة الاقطاعية اقترح كرد علي توزيع الأراضي على الفلاحين وتحديد الملكية الفردية[3]. أما الريحاني فرأى في تطبيق الاشتراكية ما يصلح الأحوال الاقتصادية، ولكنه لم يختر من الاشتراكية إلا ما يتعلق بمنح العامل حقوقه الاقتصادية، هذا ما نستنتجه من قوله: «فإن استنكرنا من الاشتراكية بعض ألوانها وأشكالها... فلا يجوز أن ننكر الحقيقة فيها، وهي التي توحي إلى رؤساء الحكومات والزعماء المصلحين، ما يقومون به من الأعمال الاقتصادية التي من شأنها أن تضمن الخير للعدد الأكبر من

---

(١) قلب العراق، ٢٨.
(٢) المرجع نفسه، ٢٩.
(٣) المذكرات، ٢ : ٥٤٧ ـ ٥٤٨.

الناس. وهذه هي الاشتراكية الحقة»[1]. كذلك بيّن طه حسين أن الاصلاح الاقتصادي ينبغي أن يكون على ضوء ما يطبق في أوروبا، كاعادة النظر في قانون الضرائب، فـ «أيسر المقارنة بين ما يدفعه سكان مصر من الضرائب وما يدفعه سكان البلاد الأوروبية الراقية يقنعنا بأن النظام الاجتماعي في مصر شديد الحاجة إلى الإصلاح والتقويم»[2].

فمما اقترحه رحالونا الثلاثة لاصلاح مجتمعهم الشرقي نستنتج أنهم نظروا إلى طبقات المجتمع نظرة تختلف كل الاختلاف عن النظرة التقليدية القديمة: فهم لم يعتبروا أن نظام المجتمع قائم على علاقات مستقرة ثابتة بين الطبقات، بل بالعكس، وقد حملوا على هذا التفاوت الطبقي وأرادوا محوه، أو تخفيفه، نظير ما حدث في أوروبا. هذا ما يستشف من مطالبة كرد علي بتوزيع الأراضي على الفلاحين وتحديد الملكية الفردية، أو من تأكيد طه حسين أن التعطل عن العمل «لا يعالج بتضييق التعليم، ولا بإنشاء نظام الطبقات، ولا باحتكار العلم لطبقة قليلة وفرض الجهل على كثرة الشعب. وإنما يعالج باصلاح النظام الاجتماعي نفسه، وجعله قادراً على أن يتيح لأبناء الوطن جميعاً أن يعيشوا على أرض الوطن، وأن يعيشوا من كدهم وجدهم وعملهم، لا أن يعيش بعضهم على حساب بعض»[3]. فأن يحمل على النظام الطبقي في الشرق البرجوازي المسلم كرد علي والأزهري التربية طه حسين، وأن يجدا فيه سبباً رئيساً من أسباب الفقر والتخلف الاقتصادي، إن هذا يرينا إلى أي حد تغلب الفكر الاقتصادي الغربي على المفاهيم التقليدية في فكر رحالينا.

ونتيجة الموقف الغربي الخالص من الإصلاح الاجتماعي الاقتصادي رفض طه حسين بعض ما أوصى به الدين في هذا المضمار، وانتقده على ضوء المقاييس الغربية. رأينا أن رحالي الحقبتين السابقتين وجدوا في الإحسان، مثلاً،

---

(١) المغرب الأقصى، ٥٩٣. راجع كذلك، ص ٤٤٤ ـ ٤٤٥.
(٢) مستقبل الثقافة في مصر، ١٦٥.
(٣) المرجع نفسه، ١٤٨ ـ ١٤٩.

ما يساعد على التخفيف من وطأة الفقر، فحثوا عليه مستندين إلى ما في الإسلام والمسيحية من آيات تشجعه. أما طه حسين فهاجم الإحسان ورفضه لأنه «مظهر من مظاهر الاستعلاء. ولا بد أن تقوم مقام هذه العواطف عواطف الايمان بالمساواة والعدل بين أبناء الشعب»[1]. وذلك «لأن الشعب ليس في حاجة إلى أن يرحمه فريق من أبنائه أو يرفق به أو يشمله بالعطف والإحسان، إنما الشعب صاحب الحق، وصاحب الحق المطلق المقدس في أن تشيع المساواة والعدل بين أبنائه جميعاً. وإذا كانت الظروف التاريخية لحياة الناس قد فرقت بينهم في الغنى والفقر، وإذا كانت الظروف الطبيعية قد فرقت بينهم في المقدرة والكفاية، فهم مشتركون في مقدار لا يختلفون فيه، وهو أنهم ناس»[2]. فالنظام الطبقي الذي أقره الفكر التقليدي والأديان علّله طه حسين تعليلاً علمياً إذ قرنه بتحول الظروف التاريخية، ولذلك رفض بقاءه كما رفض بعض ما اقترحته الأديان للتخفيف من وطأته، وطالب بديلاً عنهما ما أقره الفكر الأوروبي: أي مجتمعاً قائماً على الايمان بحق الشعب الأقدس. فنستخلص من ذلك أن المثل الأعلى في رأي طه حسين هو تحقيق مجتمع يطبق مبادىء الفكر الغربي فضلاً عن أخذه بتعاليم الدين.

ولكن تأثر رحالينا بالغرب في فكرهم الاقتصادي لم يحل دون نقمتهم عليه لاستغلاله تخلف الشرق. فقد وصف كرد علي البؤس والشقاء اللاحقين بالشعب الانكليزي نتيجة النظام الاقطاعي في انكلترة[3]، وكأنه أراد أن يبيّن أن الفساد الاقتصادي واحد في الشرق والغرب.

أما الريحاني فانتقد انتقاداً عنيفاً أساليب الإحتكار في النظام الرأسمالي الحر مظهراً ما ينجم عنه من فقر وبؤس واجرام[4]، فشابه في هذا ما ذهب إليه

---

(١) المرجع نفسه، ٢٤٨.
(٢) المرجع نفسه، ٢٤٧ ـ ٢٤٨.
(٣) غرائب الغرب، ٢: ٧١ ـ ٧٢.
(٤) راجع مقالاته في الجزء الأول من الريحانيات: «فوق سطوح نيويورك» (٨١ ـ ٨٤) «وفي مثل هذا اليوم طابت جهنم» (٨٥ ـ ٨٩). «التمدن الحديث» (٩٠ ـ ٩٣) «أبناء البؤس» (٩٤ ـ ٩٨).

المويلحي حين بيّن بؤس عمال المعامل والمناجم في أوروبا. أكد الريحاني «أنّ في الولايات المتحدة من العبوديات أنواعاً وأشكالاً. فهناك العبودية في المناجم والعبودية في آبار النفط، والعبودية في معامل الأنسجة وفي عالم العمل على الاطلاق»(١). وكأنه ينوّه بأن النظم الرأسمالية الغربية ليست بأقل فساداً من النظام الاقطاعي في الشرق، والفقر منتشر في الغرب والشرق على السواء. وذهب الريحاني إلى أبعد من هذا حين بيّن ما ينجم عن أطماع الغربيين المادية من حروب وويلات، فقال: «لقد خدعنا المشترعون، أولئك الذين دنسوا معبد المشترع الأكبر، وقد قال: لا تقتل، لا تسرق. وهم الآمرون بالقتل العميم، وبالتهديم، وبالسرقات الكبرى... ليس في الحروب حرب مقدسة وحرب غير مقدسة. فهي كلها مثل الحرب العظمى بل الحرب الفظعى وأفظع ما فيها الأكاذيب(٢)... والمثل العليا الكاذبة. كانت دماء الشعوب تراق في سبيل الملوك ولمجدهم. فصارت تراق في سبيل أرباب المال، ومن أجل شركات الاستعمار. إنما نحن المذنبون. فلولانا لما كانت الحروب. سمعنا فأطعنا فاستشهدنا. فهل كان ذلك لغير تعزيز مصالح الأقلين واستعباد الأكثرين من أبناء آدم اخواننا»؟(٣).

نستشف من هذا المقطع رغبة الريحاني بأن يظهر ما يقترن بالنظام الرأسمالي الغربي من ويلات انسانية تفوق بكثير ما في الشرق من ظلم وفقر: فويلات ذلك النظام تتعدى حدود الغرب وتشمل العالم بأسره، ثم انها تسبب الموت والدمار، لا الاستغلال والفقر وحدهما. غير أننا نحس بغاية أخرى رمى إليها الريحاني: فهو لا يحمل هنا على الغرب، وإنما على النظام الرأسمالي الغربي، وكأنه شعر برابطة طبقية تربط بين الشعوب جمعاء في وجه الأقلية التي تستثمرها، فأراد أن يحرض الشعوب على هذه الأقلية: «وإنما نحن المذنبون. فلولانا لما كانت الحروب. سمعنا فأطعنا فاستشهدنا». فلو اتحدت الطبقات

(١) الريحانيات، ١: ٨٣ ـ ٨٤.
(٢) المرجع نفسه، ٢: ١١١.
(٣) المرجع نفسه، ٢: ١١٣.

المستَغَلّة في العالم كله لقضت على مستغليها، وسادت أممية تمحو الفوارق بين الشرق المتخلف المستعمَر والغرب المتطور المستعمِر الذي لا يفيد من أرباح استعماره إلا أرباب رؤوس الأموال فيه. هذا ما نستخلصه من موقف الريحاني، وفيه صدى لما دعت إليه الشيوعية[1]، وقد وجد فيها العربي المستعمر المستغل أمل التخلص من مستعمريه وشفاء لنقمته عليهم.

---

(١) تأسست الأممية الأولى (١٨٦٤ - ١٨٧٢) في انكلترة بقيادة ماركس وانغلز، وكان هدفها خلق أممية ثورية تحول العالم الرأسمالي إلى عالم اشتراكي النظام. غير أن هذه الأممية أخفقت كما أخفقت من بعدها الأممية الثانية التي تشكلت في باريس سنة ١٨٨٩. ثم كانت الأممية الشيوعية، أو الثالثة، أو الكومنترن، أنشئت في موسكو سنة ١٩١٩، إلا أن الانشقاق تسرب إليها بعد ١٩٢٢، ولم تبق لها قيمة تذكر.

٤ ـ الصراع في الفكر الاجتماعي والأخلاقي

أ ـ قيم الحضارة الغربية

في حقل المجتمع والأخلاق كانت المشكلة الكبرى التي شغلت رحالي هذه الحقبة هي قيم الحضارة الغربية التي كانت قد غزت الشرق. ذلك أن العرب احسوا بـ «افلاس» الغرب الأخلاقي بعد أن رأوا التناقض بين المثل الانسانية التي ادعاها ولا مبالاته بها أثناء الحرب العالمية الأولى وبعدها، كما بيّنت الدسائس السياسية التي كان ضحيتها العراق وسورية ولبنان ومصر ولا سيما فلسطين. وهال العرب استغلال الغرب الاكتشافات العلمية لاختـراع آلات التدميـر والقتل. وشاهدوا ما عانته أوروبا من مآسي الاختلال الاقتصادي الذي أدى إلى الأزمات الاقتصادية والاضرابات والمظاهرات، ونجاح الاشتراكية والفاشية والنازية في بعض البلاد الغربية. كل هذا وضّح للعرب ما في المجتمع الغربي من نقص واضطراب وقلق، فغذّى فيهم الشك في هذا المجتمع وقيمه الأخلاقية كلها.

وزادهم شكاً في قيم الحضارة الغربية أنهم كانوا قد اقتبسوا العديد من مظاهرها ونظمها، فلم تمح الخلل في مجتمعهم الشرقي. فالنفوذ السياسي ما فتىء في أيدي الاقطاعيين وراء ستار النظام البرلماني، وما برحت الرشوة متفشية في الادارة، و«المحسوبية» في نظم القضاء، مع أنها أقيمت على أسس غربية. أما الأحزاب السياسية فميزتها الأنانية وكثيراً ما ضحى زعماؤها بالأهداف السياسية والاجتماعية في سبيل مآرب شخصية. وبسبب هذه المآخذ أيضاً تساءل العرب عن قيمة هذه الحضارة الغربية التي نقلوا مظاهرها ونظمها وعلومها، ونبذوا في سبيلها قديمهم الموروث. إلا أنهم لم يدركوا، اجمالاً، أن العلوم والفنون

التطبيقية والمظاهر المادية التي أخذوها عن الغرب مرتبطة بقيم اجتماعية وأخلاقية، وأن تطبيق النظم والفنون الغربية تطبيقاً ناجحاً يفترض تغيير المواقف الشخصية أيضاً(١).

ولكن العرب رأوا، من جهة أخرى، أن هذه الحضارة الغربية التي شكّوا في قيمها لا تفتأ تزداد قوة ونفوذاً، وان فنونها وعلومها وصناعاتها تتطور تطوراً لا سابق له في تاريخ الإنسان، وأن من المستحيل أن يقاومها أو يرفضها الشرق، بل إن تطوره مرهون باقتباسها. فنجم الصراع في موقف رحالينا من الحضارة الغربية نتيجة هذه المشكلة التي جابهتهم: كيف يبنون مجتمعاً شرقياً مستقراً نشيطاً قوياً متجانساً، من غير أن يفقد هويته، ومن غير أن تشوبه الشوائب التي رأوها أضعفت كلاً من المجتمع الغربي والشرقي الذي تبنى مظاهر الحضارة الغربية.

شعر رحالونا بأن العرب قد أفادوا من تأثر حياتهم بالمدنية الغربية(٢). ولكن رافق هذا الشعور خوف على الحضارة والهوية العربيتين اللتين أحسوا بأنهما مهددتان بالزوال اليوم أكثر من أي عهد سبق. وقد عبّر الريحاني عن هذا الاحساس قائلاً: «نحن اليوم واقفون بين هاتين المدنيتين: بين مدنية غازية

---

(١) أما عجز العرب عن فهم القيم الأخلاقية والاجتماعية التي تستند إليها النظم والفنون التطبيقية الغربية فيعلله Gibb بسببين: «أولاً، نجد أن الذين استوعبوا الفنون الغربية استيعاباً اخلاقياً لم يكونوا سوى أقلية ضئيلة. أما الأغلبية الساحقة فنظرت إلى هذه الفنون على أنها مجرد مهن يمتهنونها، ليس إلا. ثم إن معظم الذين مارسوا هذه المهن انتموا إلى الطبقات الحاكمة أو الاقطاعية (إلا في لبنان)... أي أنهم نقلوا إلى مهنهم الجديدة قيمهم ومواقفهم المادية القديمة، ومزجوها بالمظاهر المادية الخارجية التي تميز الفنون الغربية المقتبسة. فبسبب ثقافتهم السلبية «المقلوبة» عجزوا عن فهم المواقف الثقافية والقيم الأخلاقية المرتبطة بهذه الفنون، أو تقديرها... هذا هو، في رأيي، السبب الذي حال دون نجاح النظم الغربية في الشرق الأوسط، وعلة عقمها الثقافي».

Studies in the Civilization of Islam, p. 332.

(٢) كرد علي، الاسلام والحضارة العربية، ١: ٣٢٩، ٣٤٤ ـ ٣٦١. أرسلان، النهضة العربية في العصر الحديث، ٨. الريحاني، ملوك العرب، ١: ٣٧٨ ـ ٣٨٠ و٢: ٢٧٣. المغرب الأقصى، ٢١٠ ـ ٢١١، ٢٤٨، ٢٧٠ ـ ٢٩٠، ٣٢٢ ـ ٣٢٥. طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ٣١ ـ ٣٢، ٣٧، مثلاً. من بعيد، ٥٦ ـ ٥٧.

منتصرة وأخرى مدبرة»[1]. وأكد طه حسين أيضاً: «لم يحتج الإسلام في يوم من الأيام إلى أن يفيق المسلمون فيحيطوه ويذودوا عنه كما هو محتاج إلى ذلك في هذه الأيام»[2]. والسبب أن «ظروف الحياة العامة في مصر وفي البلاد الإسلامية قد تغيرت أشد التغير في هذه الأعوام الأخيرة حين اشتد الاتصال بين الشرق والغرب وأخذ سلطان الحضارة الغربية والتفكير الغربي يستأثر بعقول المسلمين»[3].

وعلى غرار الرحالين السابقين أحس رحالو هذه الحقبة أيضاً بأن لأخلاق الغربيين يداً في تطوير حضارتهم وتقوية نفوذهم حتى تمكنوا من السيطرة على الشرق بكامله. فأشادوا بنشاطهم ومثابرتهم على العمل[4]، وتعاونهم بروح من الألفة لا يحوّلها طموحهم إلى منافسة خسيسة[5]. وامتدحوا في الغربي اتكاله على النفس أيضاً، وشجاعته في مجابهة الصعوبات[6]، وصدقه وصراحته[7]، ومحافظته على النظام[8]، وتضحيته بنفسه في سبيل الغير أو الوطن[9]؛ وكأنهم وازنوا بين هذه الخلال الغربية والسيئات الخلقية التي رأوها في مواطنيهم فأحسوا بأنها من العوامل التي ساعدت على تخلف الشرقيين، وفي مقدمتها الكسل والخمول، والجهل أو الاستسلام للقضاء والقدر، أو الركون إلى أمجاد الماضي

---

(١) «الثورة الخلقية»، القوميات، ١: ٥٦.

(٢) في الصيف، ٥٤.

(٣) المرجع نفسه، ٥٦. ولكرد علي رأي شبيه في الإسلام والحضارة العربية، ١: ٣٢٩.

(٤) غرائب الغرب، ٢: ٣٨، ٤٥، ٦٧، ٧٤ ـ ٧٦، ٨٤. حاضر العالم الإسلامي، ٤: ٢٤. ملوك العرب، ١: ٣١١، ٣١٤. في الصيف، ٧٩.

(٥) غرائب الغرب، ٢: ٦٨ ـ ٧٠. مذكرات كرد علي، ١: ١٩١، ١٩٧. الريحانيات، ١: ١٧١. في الصيف، ٨٧.

(٦) غرائب الغرب، ٢: ٨٠ ـ ٨١. أرسلان، «لماذا تأخر المسلمون»، المنار، ٣١: ٣٥٩. حاضر العالم الإسلامي، ٤: ٢٤. الريحانيات، ١: ١٧٠.

(٧) غرائب الغرب، ٢: ٤٦ ـ ٤٧، ٩٣. ملوك العرب، ١: ٣١٤. في الصيف، ٧٦ ـ ٧٧، ٨٣ ـ ٨٥.

(٨) كرد علي، المذكرات، ١: ١٩٦.

(٩) «لماذا تأخر المسلمون»، المنار، ٣١: ٣٥٩. الريحاني. القوميات، ١: ٩٤.

بدلاً من الجهاد ليمحوا تخلف الحاضر[1]. هذا مع أن رحالينا بينوا أن لتأخر الشرق أسباباً سياسية أيضاً، منها الاحتلال العثماني[2]، وفساد الحكم الظالم الذي عانى منه الشرقيون قروناً[3]، ثم دسائس المستعمرين الغربيين[4].

وهنا نلاحظ أن الصراع في موقف رحالينا من القيم الأخلاقية والحضارة الغربية اتخذ مظاهر اختلفت في فكر كرد علي وأرسلان عنها في فكر الريحاني وطه حسين.

فكرد علي ولا سيما أرسلان أرادا أن يبينا أن تخلف المسلمين الحضاري والأخلاقي ليس ناجماً عن تقصيرهم في التشبه بالغرب واقتباس أخلاقه وحضارته، بل عن اغفالهم ما أوصى به دينهم، فأكدا أن انحطاط المدنية العربية بدأ حين «ضعف جوهر الدين في نفوس القائمين به»[5] فتجرد العرب «عما كان

---

(١) مذكرات كرد علي، ١: ٢٠٠ و٢: ٣٩٠. القديم والحديث، ٥٠ ـ ٥٣. «لماذا تأخر المسلمون»، المنار، ٣١: ٣٥٩ ـ ٣٧٠، ٤٤٩ ـ ٤٥٥، ٤٦٢. حاضر العالم الإسلامي، ٤: ٢٤. ملوك العرب، ١: ١٦٤، ٢٢٥ ـ ٢٢٦، ٣١٤. و٢: ٢٧٣. المغرب الأقصى، ١٩٨، ٣٢٨. التطرف والاصلاح، ٢٩، ٤٣ ـ ٤٤. رحلة الربيع، ٨٦. مستقبل الثقافة في مصر، ٥٠١ ـ ٥٠٤، ٥١١.

(٢) مذكرات كرد علي، ٢: ٥٢٦. الإسلام والحضارة العربية، ٢: ٢٣٩. الريحاني، قلب لبنان، ٤٢٥. القوميات، ١: ٩٨-١٠٢، ١٠٣-١١١، ١١٢-١١٨، ١١٩-١٢١، ١٢٢ ـ ١٣١، مثلاً. طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ٢٧، ٥٠١. فلسفة ابن خلدون، المجموعة الكاملة، ٨: ١٦٦.

(٣) مذكرات كرد علي، ٢: ٥٧٠ و٣: ٩٢٤ـ ٩٢٥. الإسلام والحضارة العربية، ٢: ٢٣٨. غرائب الغرب، ٢: ٢٠٦ ـ ٢١٠. أرسلان، الحلل السندسية، ١: ٩٠٨. «لماذا تأخر المسلمون»، المنار، ٣١: ٣٦٠ ـ ٣٧٠، ٤٤٩ ـ ٤٦٤، ٥٢٩ ـ ٥٣٩. الريحاني، ملوك العرب، ٢: ٢٣٣. قلب العراق، ٢١ ـ ٢٢، ٢٦ ـ ٣٣. المغرب الأقصى، ٥٩٠ ـ ٥٩١، ٦٢١.

(٤) مذكرات كرد علي، ٢: ٥٥٣، ٥٦١ ـ ٥٦٢. أرسلان، النهضة العربية في العصر الحديث، ٤٠. حاضر العالم الاسلامي، ٢: ٢٠١. «لماذا تأخر المسلمون»، المنار، ٣١: ٤٥٠. الريحاني، ملوك العرب، ١: ٢٤. قلب العراق، ٢١٨ ـ ٢٢٤. المغرب الأقصى، ١٩١. طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ٥٠٢ ـ ٥٠٤.

(٥) كرد علي، مصادر الثقافة العربية وتأثيرها في الحضارة الحديثة، ٩٧.

قد كساهم الإسلام من فضائل، واهب فيهم القرآن من عزائم فانغمسوا في الشهوات وانصرفوا إلى السفاسف الزمنية»[١]. وكأنا بالرحالتين قد رغبا في اقناع مواطنيهما بأن في موروثهم الديني ما يكفل النهضة والتطور، من غير أن يتخلوا عن هويتهم، وعليه ينبغي العودة إليه بدلاً من التشبه بالغربيين. ولذلك أوضح أرسلان أن الفضائل الأخلاقية التي كانت السبب في تطور الغرب ومنعته، هي عينها الفضائل التي يوصي بها الإسلام[٢].

ونحس بأن في موقف أرسلان، فضلاً عن ذلك، نقمة على العدو الغربي الذي قد يعتبر الإسلام السبب في تخلف المسلمين، كما أن فيه خوفاً على زوال الإسلام وامحاء الهوية إن تمادى المسلمون في التشبه بالغرب واقتباس قيمه. ففي دفاعه عن الإسلام أكد أن لا علاقة بين الدين والتخلف الحضاري، فلقد كانت أوروبا منحطة بعدما تنصرت بألف سنة «وبلغ من جهلها وانحطاطها أن مئة عربي افتتحوا قسماً من ايطاليا وقسماً من سويسرا في أوائل القرن العاشر»[٣]. وما دام الأوروبيون ينزهون دينهم عن أن يكون السبب في تخلفهم قديماً، فلا مبرر لاتهامهم الإسلام بأنه السبب في انحطاط المسلمين اليوم. أما خوفه على الإسلام من الزوال إن تمادى المسلمون في التشبه بالغربيين فيتجلى من قوله: «أوروبا ترقت هذا الترقي المادي كله وبقيت متمسكة بديانة هي أقدم عهداً من الإسلام بأكثر من ستمئة سنة. وكذلك اليابان ترقت هذا الترقي نفسه وهي معتصمة أشد الاعتصام بعقائد وتقاليد هي أقدم عهداً من الديانة المسيحية نفسها بقرون. فيا ليت شعري، لماذا المسلمون وحدهم هم الذين لا يمكنهم الرقي إلا بخلع الدين الإسلامي، كما يزعم بعض أعداء هذا الدين»[٤]؟ ونرى هنا أن أرسلان استمد حججه ضد الغرب من تاريخ الغرب نفسه، وكأنه أحس، غير واع، بأن الموروث

---

(١) أرسلان، الحلل السندسية، ١: ٨.

(٢) «لماذا تأخر المسلمون»، المنار، ٣١: ٥٥٣. حاضر العالم الإسلامي، المقدمة، ط. و٢: ١٤٣.

(٣) حاضر العالم الإسلامي، ٢: ٣٤١.

(٤) المرجع نفسه، ٣: ٣٧٣. وله رأي مماثل في مقالته: «لماذا تأخر المسلمون»، المنار، ٣١: ٤٦٢ ـ ٤٦٤، ٥٢٩ ـ ٥٣٣.

الشرقي لم يبق كافياً، وحده، للدفاع عن الشرق والحفاظ على الهوية فبات لا بد من التشبه بالغرب، في هذا أيضاً، إن أردنا التخلص من سلطان الغرب. فيتضح لنا، مرة أخرى، مدى تأثير الغرب حتى في تفكير ارسلان التقليدي.

واذ آلم كرد علي وارسلان أن تندحر الحضارة الشرقية أمام الغربية الغازية انتقما منها لموروثهما بأن رميا الحضارة الغربية بالمادية والزيف وخلوها من العواطف والمثل الانسانية، وليثبتا ذلك بالبراهين وجدا معيناً لا ينضب في ويلات الحرب العالمية الأولى، ومآسي المستعمرات، ومؤامرات الأوروبيين أثناء الحرب وبعدها، ولا سيما فيما يتعلق بالانتداب في سورية ولبنان وفلسطين. فأكد كرد علي أن ما تفوّقت به المدنية الحديثة هو اختراع الأسلحة المدمرة والقذائف القتالة[1]. وبيّن ارسلان أن «الحروب بين الدول قائمة متتابعة. . . والاختراعات التي تفتخر بها المدنية مصروفة إلى استئصال البشر. وناهيك ما في مدنية كهذه من الشناعة، وما دامت جمعية الأمم مثل العروض بحراً بلا ماء، ما وجدت إلا لتلبس الأعتداء حلة قانونية، وتسوّغ الفتوحات بتغيير الأسماء، لا يطيعها سوى ضعيف عاجز، ولا تستطيع أن تحكم على قوي متجاوز»[2]. وأظهر كرد علي وارسلان أن المادة وحدها مقدسة في نظر الغربيين، يضحون في سبيلها بالأخلاق والعدالة والمثل الانسانية، بل بالحياة نفسها. فقال كرد علي: «لا يستغربن أحد ما يشاهد من غارات الدول المستعمرة ما دمنا موقنين أن المدنية الحديثة هي ابنة المادة، والانصاف يقل في أهل المادة، وهم يحتقرون في سبيلها المثل العليا والأخلاق الفاضلة، وتقبل أذهانهم كل وسيلة ما دامت الغاية جمع المال»[3]. ووافقه على ذلك ارسلان إذ بيّن أن «كل مدنية أوروبية تقريباً هي مستغرقة في خدمة الحواس، ولسان حالها ينادي: المادة، المادة»[4].

فمن مثل هذه الآراء نحس أن كرد علي وارسلان أرادا أن يثبتا انحطاط

---

(١) مذكرات كرد علي، ٣: ٧٢٤.
(٢) أرسلان، حاضر العالم الإسلامي، المقدمة، ك.
(٣) الإسلام والحضارة العربية، ١: ٣٢٧.
(٤) الارتسامات اللطاف، ٨١ـ٨٢.

المدنية التي تستهوي معاصريهما، ليظهرا تفوق الحضارة الشرقية عليها: ففي هذه فضائل أخلاقية ومثل انسانية وسمو عاطفي وروحاني يجعلها أفضل من المدنية الغربية، ويضمن لها خلوداً لا يكتب لمدنية قوامها المادة والدمار والقتل. ولذلك ينبغي أن يتمسك الشرقيون بقيمهم الروحية والأخلاقية والاجتماعية والانسانية، بدلاً من أن تبهرهم القيم الغربية الزائفة الفانية، فيضحون لا هوية لهم تميزهم، ولا حضارة تكفل سموهم وبقاءهم. وهكذا انتقم رحالتانا لهويتهما المهدّدة بالزوال، بعد أن غلبت المدنية الغربية على مظاهر الحياة الاجتماعية والأخلاقية في جزء كبير من البلاد العربية. فضلاً عن أنهما وجدا العزاء عن تخلف العرب في مضامير استحال أن يلحقوا فيها بركب الغرب.

إلا أن هذا الموقف من الحضارتين يناقض ما ذهب إليه كرد علي في المرحلة السابقة من تفكيره، حين أشاد بالمثل الانسانية في الغرب، وإن وجدها مختلفة عما يؤمن به الشرقيون[1]. ولكن في الأحوال السياسية التي عاشها ما يبرر هذا التغيير في موقفه: فمؤامرات الانكليز والفرنسيين السياسية أثناء الحرب، والعهود الكاذبة التي عقدت للعرب، ثم حلول الانتداب في سورية ولبنان وفلسطين، كل ذلك أثبت لكرد علي خلو الحضارة الغربية من الأخلاق والانصاف والمثل التي كان قد ظنها فيها، وجعله ينقم عليها ويتخذ منها موقفاً مشابهاً لموقف المصريين من رحالي الرعيل السابق.

ولكن على غرار الرحالين السابقين رأى كرد علي وارسلان أيضاً أن في الحضارة الغربية ما هو مفيد، كالعلوم والفنون والصناعات[2]، فدعوا مواطنيهما إلى أخذها ونبذ ما تبقى من هذه الحضارة. وقد ظنا أن بامكان العرب أن يقتبسوا مظاهر الحضارة المادية وحدها مع المحافظة على القيم الشرقية القديمة المتجلية في الدين والعادات والتقاليد والأخلاق. ذلك أنهما أحسا بحاجة الشرق إلى علوم الغرب وفنونه، فلم يبق ما يحافظ على الهوية سوى التمسك بعاداته وتقاليده وقيمه

(١) راجع ص ٢٠٩ - ٢١٢ من هذا الكتاب.

(٢) كرد علي، الإسلام والحضارة العربية، ٢: ٥٣٨. أرسلان، الحلل السندسية، ١: ٢٥٧، الهامش الأول.

الروحية والأخلاقية. هذا ما نستخلصه من قول كرد علي: «لا تستطيع أمة أن تقطع الصلة بينها وبين ماضيها، خصوصاً إذا كانت ذات غابر عظيم كغابر الأمة العربية، قام على أساس متين وتقاليد جميلة، ومقدسات متسلسلة. أما ونحن لا نرقى بدون القديم، والأخذ من نافع الحديث، فواجب العقلاء أن يفكروا في أقرب الطرق إلى هذه الغاية»(١). وأكد ارسلان أن الثقافة العربية في المستقبل ستكون «جامعة بين القديم والجديد. مختارة من كل شيء أحسنه... وذلك على النحو الذي نحاه اليابانيون الذين اقتبسوا جميع علوم الأوروبيين... ولبثوا مع ذلك يابانيين أصلاء في لغتهم وأدبهم وطربهم وطعامهم وشرابهم وجميع مناحي حياتهم»(٢).

أراد كرد علي وارسلان أن يتمسك العرب بعاداتهم وتقاليدهم وقيمهم الأخلاقية على أنها جميعها سامية جميلة حسنة. ولا ريب في أنهما ناقضا في ذلك فئة الشرقيين الذين ثاروا على القديم البالي في التقاليد داعين إلى نبذها. وكأننا بكرد علي لم يستطع أن يجد في البالي من هذه التقاليد ما يمكنه من الدفاع عنها، فلجأ إلى الغرب يستوحيه براهينه على ضرورة التمسك بها، أياً كانت، مؤكداً أن هذا عنصر من عناصر العظمة، لا التخلف، قال: «اشتهرت انكلترة بأنها بلد التقليد... وهكذا شأن الأمة العظيمة تتشدد في تقاليدها وتستنكف في الغالب عن قبول كل جديد إلا إذا ثبت لها ما ينقضه... فقد قيل: القوة الحقيقية في كل مملكة ما عرفت به من الأخلاق الطبيعية. وتقليد الأجانب، على أي صورة كانت، عار على الوطنية»(٣). ومن ذلك نرى أن الغرب بات منبع الدفاع حتى عن الموروث التقليدي، بعد أن استلهم رحالونا السابقون هذا الموروث نفسه ليدافعوا عنه.

ولم يختلف موقف الريحاني عن موقف كرد علي وارسلان من المدنية الغربية حين أكد بدوره أنها مدنية مادية قائمة على الاستغلال والتدمير، ولا أثر

---

(١) خطط الشام، ٦: ١٧١.
(٢) النهضة العربية في العصر الحديث، ٣٩ ـ ٤٠.
(٣) غرائب الغرب، ٢: ٨٢.

فيها للعواطف الانسانية أو المثل الأخلاقية، قال: «هذه مدنية أوروبا اليوم، مدنية كهرباء وبخار، مدنية تجارة واستغلال، مدنية حروب واستئثار، ليس فيها للضمير والذمة أثر من الآثار. مدنية جذورها حب الذات والاستئثار، وثمارها اليأس والانتحار. لا تقولوا بالغت، فإن كلامي من الاختبار، لا من المجلات والأسفار»[١].

وعلى غرار ما فعل الرومنطيون بيّن الريحاني أن هذه المدنية المادية شوّهت جمال الطبيعة والجو والسماء، وكأنه أراد أن ينوّه بأن تخلف وطنه في هذا المضمار الحضاري كان خيراً له، إذ تفوّق على الغرب في ما حافظ عليه من جمال طبيعي. وما يرافق هذا الجمال من متعة نفسية وروحية لا أثر لهما في بلاد الغرب «المتمدنة» قال: «إن ساعة واحدة في وادي الفريكة لخير من أشهر في ظل التمدن الحديث. إن ساعة واحدة في فيء الصنوبر فوق نهر الكلب بين صخور الوطن وأدغاله لخير من سنين في المدن المزدحمة بالجموع الملتحمة تحت سماء سوداء»[٢].

ثم بيّن الريحاني أن الشرق لم يتفوق على الغرب بجمال طبيعته فحسب، بل بمدنيته أيضاً، لأن فيها من العواطف الانسانية والسمو المثالي ما ليس في مدنية الغرب المادية «أما مدنية الشرق فلست بمنكر أنها مدنية فتور وجمود واستسلام. لكن فيها من جميل العواطف والشعور، ومن عزة النفس وكرم الأخلاق، من حميد العادات والتقاليد، من الاعتدال في العيش والبساطة، ما تفتقر إليه مدنية أوروبا. . . فضلاً عن أنه لم يزل في هذه المدنية القديمة شيء من الضمير الحي والتجرد في الولاء مما يزيد النفس جمالاً»[٣]. وعليه أفاض الريحاني في وصف ما يتميز به العرب من كرم ونبل وشرف[٤].

---

(١) «الثورة الخلقية»، القوميات، ١: ٥٦.
(٢) رسائل الريحاني العربية، ٥٥. راجع كذلك ص ١٥٩.
(٣) «الثورة الخلقية»، القوميات، ١: ٥٦.
(٤) ملوك العرب، ١: ٣٠، ٩٨-٩٩، ١٠٠-١٠٨، ٢٤٦، ٢٥٠، ٢٥٤، ٢٥٥، ٣٢٥. و٢: ٩٠-٩٦، ١١٩-١٢١. المغرب الأقصى، ٢٥٣-٢٥٤. قلب لبنان، ٩٩-١٠١، ١٠٩، ١١١-١١٢، ١٢٧، ١٦٦، ١٧٨-١٨٢، ٢٢٤-٢٢٥، ٢٣٨-٢٣٩، ٣٥٤.

ومن ثمة نوّه بأن من مصلحة الغرب تبنّي قيم المدنية الشرقية، لأنها تزيل آفاته السياسية والاقتصادية والأخلاقية على السواء، بما أن هذه الآفات ناجمة عن أن الغرب لا يقيم لغير المادة وزناً: «إن لدى أبناء الشرق من السكينة والاطمئنان ما لو وجد شيء منه في الغربيين لقلت في مجتمعهم المنكرات والمفجعات، لقل القلق والسكر والانتحار، لقل النزاع الجنسي والتعس في الحياة الزوجية. لدى الشرقيين من القناعة والاكتفاء ما لو وجد في الغرب لخف التكالب على الماديات ولقلت الحروب ونكباتها. وفي الشرقيين، وعلى الأخص المسلمين، من الديمقراطية الحقيقية في الحياة الاجتماعية ما لو توفر لدى الغربيين ليسّر لهم حل المشاكل الاقتصادية التي تهدد بالبلشفية دول الغرب كلها»[1]. فبدلاً من الفوائد التي رأى الناس أن الشرق يجنيها من تبني الحضارة الغربية، بيّن الريحاني الفوائد التي يكسبها الغرب إن اقتبس المدنية الشرقية.

فمن خلال هذه الآراء كلها نحس برغبته في الانتقام لشرقه المتخلف، مادياً، من الغرب الذي استغل هذا التخلف ليبسط سيطرته عليه. فأثبت الريحاني أن ما يعتبر تخلفاً أو تفوقاً في مقاييس الغرب ليس في الواقع كذلك، وبالتالي لا يعد الشرق متخلفاً، بل بالعكس، إذ تميزت حضارته بقيم خالدة أسمى مما في المدنية الغربية، وأضحى الغرب هو المتخلف في الحقيقة، بسبب مدنيته المادية اللاانسانية، وعليه أكد الريحاني «ان البعد عن التمدن لخير ونعمة»[2].

لكن الريحاني أدرك، دون ريب، أن الغرب لم يتوصل إلى تفوقه المادي إلا نتيجة تطوره الفكري والعلمي الذي انطلق من أسس لا مادية، وعرف أن مظاهر الحضارة المادية تنم عن موقف فلسفي وأخلاقي من الحياة أظهر هو نفسه أهميته في كلامه على أنظمة الحكم. ولذلك أكد «إننا نخطىء إذا كنا نظن أن سلاح الغالب... هو العلم والأساطيل لا غير»[3]. فلقد أحس أن وراء مظاهر المدنية المادية قوى فكرية وروحية وأخلاقية كانت السبب الحقيقي في تفوقه على

---

(١) وجوه شرقية غربية، ١٠٣.
(٢) قلب لبنان، ٢٢٥.
(٣) وجوه شرقية غربية، ١٠٢.

الشرق، ثم سيطرته عليه، ولذلك بيّن أننا «إذا جردنا المدنية الغربية من الأدب والتهذيب والحب الانساني فلا يبقى فيها ما يؤهلها للسيادة يوماً في الشرق»[1]. وهذا يناقض ما وصم به المدنية الغربية حين بيّن أنها مادية لا انسانية وخالية من المثل الروحية والأخلاقية السامية. ولعل الريحاني أحس بتناقض الموقفين، ولكنه لم يستطع أن ينكر قيم الحضارة الغربية الفكرية والروحية والأخلاقية، كما أنه لم يتمكن من الترحيب بالسيطرة الغربية في الشرق. ولذلك نستنتج أنه وجد مخرجاً من هذا التناقض بأن بيّن خلو المدنية الغربية اليوم من العناصر الانسانية والروحية التي سببت قوتها وتفوقها أمس. وفي هذا الرأي، فضلاً عن ذلك، عزاء للشرق إذ أوحى بأن شمس الغرب قد أشرفت على الأفول بما أنه فقد القيم الروحية التي كانت سر تفوقه. هذا ما نستخلصه من قول الريحاني «إن انحطاط الغربيين لا ارتقاء الشرقيين ونهضتهم، هو الذي عجّل سقوط السيادة الغربية في الشرق. فقد كانت العظمة البريطانية، مثلاً، مستمدة من قوى الشعب البريطاني الأدبية والروحية، تلك القوى التي تزعزعت بعد الحرب العظمى، ورزحت تحت عبء ثقيل من الاصطلاحات والمغالطات الاجتماعية والسياسية، ثم تلاشت بين أيدي السياسيين والماليين... بل انسحقت بين حجري الرحى للمصلحة المباشرة، أي بين المهاودة والمساومة، وما يصحبها من المحاولات والمراوغات»[2].

وما دامت الحضارة الشرقية محتفظة بالقيم الروحية والأدبية والانسانية التي فقدها الغرب الآن، فإن هذه القيم بذور التطور المستقبلي الذي سيمكن الشرقيين من التغلب على الغرب «أما أولئك العرب المغلوبون اليوم على أمرهم، في المغرب والمشرق، فإنهم ليقفون أمامك (أيها المستعمِر)... وكل منهم يحمل كتاباً في مكارم الأخلاق، وفي رأس مكارم الأخلاق الصدق والأمانة، ليذكروك أن الغلبة في النهاية للصادقين لذوي المروءة والأمانة والشرف... وإن تأجل عشرين أو خمسين أو مئة سنة. فإن الحكم، ولا ريب، لنا»[3].

---

(١) ملوك العرب، ١: ٣٥٦.
(٢) فيصل الأول، ٨٨.
(٣) المغرب الأقصى، ٥٥.

ولكن ان اتفق الريحاني مع كرد علي وارسلان في التغني بروحانية المدنية الشرقية وانسانيتها اللتين تميزانها عن مادية الغرب، فإنه اختلف عنهما في أنه لم يعتبر كل ما في المدنية الشرقية سامياً وخالداً بحيث يكون التمسك بموروث هذه المدنية سبيل التطور والرقي، فلا نقتبس من الغرب سوى علومه وفنونه التطبيقية.

على غرار الرحالين الآخرين أدرك الريحاني أن حياة الأمم «لا تدوم إلا في اتصال ماضيها بمستقبلها»[1] وأننا لا نستطيع نبذ الماضي[2]، لا لأن فيه الحفاظ على الهوية فحسب، بل لأن فيه مجداً يستنهض همم العرب، فـ «من الضروري الواجب أن نعود نحن إلى ماضينا لنستمد من امجاده ما يساعدنا على أعمالنا التي نريد أن تكون كذلك مجيدة»[3]. ولكن الريحاني اختلف عن كرد علي وارسلان وغيرهما من الرحالين السابقين في أنه تمسك بالماضي «للاستيحاء لا للتقليد، للتكملة لا للتكرار»[4] إذ أحس بأن في الموروث القديم هذه المثل الانسانية والروحية التي جعلته يتغنى بالمدنية الشرقية، فهذه ينبغي التمثل بها واستيحاؤها، لأنها مثمرة خالدة[5]. غير أن الريحاني آمن بمبدأ النشوء والارتقاء، فنحن «سائرون إلى الأمام»[6]. و«السير إلى الأمام» يشترط تغيير مظاهر الحياة المادية وتطويرها، ومن المحال أن يتم ذلك بدون أن تغيَّر التقاليد والعادات والقيم والذهنية الموروثة التي تتصل بالماضي ولا تصلح للحاضر. وفي هذا اختلف الريحاني عن الرحالين الآخرين الذين رأوا أن يقتبس العرب علوم الغرب وفنونه التطبيقية وصناعاته، مع المحافظة على الأخلاق والآداب والقيم الشرقية الموروثة. بل أكد الريحاني أن التمسك بهذا الموروث هو السبب في تخلف العرب، وأن لا سبيل إلى التقدم الاجتماعي والسياسي والفكري إلا بالانفصال

---

(١) «الماضي والمستقبل» (١٩٣٨)، الريحانيات، ٢ : ٢١٥.
(٢) ملوك العرب، ٢ : ٩٨.
(٣) المغرب الأقصى، ٦٧٢.
(٤) المرجع نفسه، ٦٧٢.
(٥) «الماضي والمستقبل»، الريحانيات، ٢ : ٢١٥.
(٦) التطرف والاصلاح، ٢٩.

عن هذا الماضي والتحرر منه. فهذا الماضي قد خدّر من المسلمين «العقل والروح والقلب كذلك. خدّر العقل فقلما ينشط إلى فكر جديد ينعشه ويحييه. وخدّر الروح فلا تكترث بما فيه صحتها، وخدر القلب، فلا يحس بالبلية المشتركة احساساً مدنياً قومياً يحمله على نبذ ما ألفه من قديم العادات، وما يقيده من ذميم التقاليد والخزعبلات. فالخطل الأكبر في قول الشاعر:

نبني كما كانت أوائلنا تبني ونفعل مثلما فعلوا

ها هنا المستنقع الذي تنتشر منه جراثيم أمراضنا الاجتماعية والسياسية والدينية»[1]. فالعادات والتقاليد والقيم القديمة تمسك بها الرحالون الآخرون لأنها جزء من الهوية الشرقية، ولكنهم ذهبوا أيضاً إلى أن الحفاظ عليها من أهمّ عوامل الرقي الأخلاقي والاجتماعي والروحي. أما الريحاني فأكد أنها من أهم عوامل التخلف الاجتماعي والسياسي والروحي. وربما سهل عليه نبذ الماضي لأنه مهجري: انفصل المهجري جغرافياً واجتماعياً عن الشرق العربي، ولم يشعر بأن ذلك أفقده شيئاً من هويته، وعليه لم ير أن هويته ستزول إن انفصل عن الشرق تاريخياً أيضاً، ونبذ بعض الماضي وتقاليده وقيمه.

لكن، ماذا يبقى للشرقي من هويته، بعد ذلك؟ لا ريب في أن هذا السؤال قد خطر للريحاني، ولذلك اعتمد مبدأ الاختيار الذي دعا إليه الرحالون الآخرون، غير أنه لم ير اختيار العلوم الغربية مع الابقاء على العادات والتقاليد والقيم الشرقية، بل اختيار أفضل التقاليد والقيم من الحضارتين الغربية والشرقية على السواء، فنأخذ من الغرب، مثلاً «تقاليد العقلانية النبيلة التي هي تراث البحث العلمي وثمرة التطور الفكري»[2] و«الالهية المثالية[3] في الفلسفة الألمانية، والطهارة السامية في الفن الفرنسي الأصيل، والقوة والقيمة الحقيقية في الحرية الانكليزية»[4]. أما الحضارة الشرقية فنختار منها مكارم الأخلاق

(١) ملوك العرب، ٢: ٩٨.

(٢) The Path of Vision, p. 168

(٣) كذا في الأصل. ولم يوضح الريحاني قصده.

(٤) The Book of Khalid, p. 340

وروحانيتها. وقد غفل الريحاني عن البحث في ما قد تكون علاقة المختار المقتبس بالمختار الموروث، وسبل المزج والتوحيد بينهما لينصهر الكل في حضارة جديدة متماسكة العناصر. فكرر الريحاني الخطأ الذي ارتكبه الرحالون الآخرون، وتجاهل، مثلهم، أن الحضارة وحدة يستحيل الفصل بين أسسها ومظاهرها وقيمها.

وهذا ما تنبه إليه طه حسين وحده. فقد أكد أن مصر لن تتحرر وتستقل وتنفض عنها غبار التخلف والذل والضعف إلا إذا اقتبست الحضارة الأوروبية كاملة «خيرها وشرّها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب»[1]. فمن ذلك نرى احساس طه حسين بأن الحضارة وحدة متصلة العناصر، ولا بد أن ترافق المظاهر المادية عوامل فكرية، وعاطفية وروحية لا تنفصل عنها، تكون سر وجودها ونجاحها معاً. ولذلك أكد «إذا كنا نريد هذا الاستقلال العقلي والنفسي الذي لا يكون إلا بالاستقلال العلمي والأدبي والفني، فنحن نريد وسائله بالطبع. ووسائله أن نتعلم كما يتعلم الأوروبي، لنشعر كما يشعر الأوروبي، ولنحكم كما يحكم الأوروبي، ثم لنعمل كما يعمل الأوروبي ونعرف الحياة كما يعرفها»[2]. وما دام تطور مصر مرهون، في رأيه، باقتباس كل ما سبب تطور أوروبا، استحال أن نسقط ما نظنه «يكره ويعاب».

وقاده ذلك بطبيعة الحال إلى المقارنة بين الحضارتين الغربية والشرقية، وبما أنه أدرك أن في كل حضارة عناصر مادية وأخرى لا مادية، بيّن خطأ من أكد مادية الحضارة الغربية وروحانية الشرقية، قال: «من الحق أن الحضارة الأوروبية عظيمة الحظ من المادية، ولكن من الكلام الفارغ والسخف... أن يقال إنها قليلة الحظ من هذه المعاني السامية التي تغذو الأرواح والقلوب. من الحق أن الحضارة الأوروبية مادية المظاهر، وقد نجحت من هذه الناحية نجاحاً باهراً، فوفقت إلى العلم الحديث، ثم إلى الفنون التطبيقية الحديثة، ثم إلى هذه

(١) مستقبل الثقافة في مصر، ٤٥.
(٢) المرجع نفسه، ٤٩ ـ ٥٠.

المخترعات التي غيّرت وجه الأرض وحياة الانسان. ولكن من أجهل الجهل وأخطأ الخطأ أن يقال إن هذه الحضارة المادية قد صدرت عن المادة الخالصة: إنها نتيجة العقل، إنها نتيجة الروح الخصب المنتج، نتيجة الروح الحي الذي يتصل بالعقل، فيغذوه وينميه ويدفعه إلى التفكير ثم إلى الانتاج ثم إلى استغلال الانتاج، لا نتيجة هذا الروح العاكف على نفسه، الفارغ لها، الفاني فيها، الذي تفسد الإثرة عليه أمره، فلا ينفع ولا ينتفع ولا يفيد ولا يستفيد»[1].

ومن ذلك نرى أنه ناقض الرحالين الآخرين ليس فقط في انكاره ما ادعوه من مادية الحضارة الغربية وروحانية الشرقية، بل قولهم إن هذه أكثر انسانية وأسمى من تلك، فأثبت العكس تماماً إذ بيّن عقم الروحانية الشرقية في مقابل حيوية الروحانية الغربية وخصبها: فما دامت الروح في المدنية الغربية تنتج ما يفيد الانسان وينميه، وتحثه على التطور لتحقيق المثل الأعلى، تصبح هي حاملة القيم الانسانية والمثل السامية الحقة، وتكون هي المدنية الخالدة. أما الروحانية الشرقية ففي عقمها عوامل فنائها، وكل ما لا يفيد الانسان لا يمكن أن يتضمن قيماً انسانية وسمواً مثالياً. وبذلك أثبت طه حسين عكس ما بينه الرحالون الآخرون في موازنتهم بين قيم الحضارتين الشرقية والغربية. ولهذا خالفهم أيضاً في حض مواطنيه على الأخذ بالمدنية الغربية والاعراض عن هذه المدنية الشرقية التي لم يجد فيها سوى خطر يهدّد بالتخلف. ونحن نستنتج ذلك من قوله إن التحدث عن مادية الغرب وروحانية الشرق حديث خطر «لأنه يلقي في روع الشباب بغض الحضارة الأوروبية التي يعرفونها، فيثبط هممهم، ويوجههم نحو هذه الحضارة الشرقية التي يجهلونها، فيدفعهم إلى بيداء ليس لها أول ولا آخر»[2].

وبما أن طه حسين بيّن أن حضارة مصر ليست شرقية، بل هي جزء من حضارة أوروبا، كما أسلفنا، لا يكون في دعوته إلى اقتباس الحضارة الغربية

---

(١) المرجع نفسه، ٦٥ ـ ٦٦.
(٢) المرجع نفسه، ٧٠.

والاعراض عن الشرقية ما يفقد مصر هويتها، بل بالعكس «وبعد، فما هذا الشرق الروحي. ليس هو شرقنا القريب، من غير شك. فشرقنا القريب كما رأيت، هو مهد هذا العقل الذي يزدهي ويزدهر في أوروبا، هو مصدر هـذه الحضارة الأوروبية التي نريد أن نأخذ بأسبابها...

«وظهرت في الشرق القريب ديانـات سماويـة، أخذ الأوروبيـون منها كالشرقيين بحظوظهم، فمنهم المسيحي ومنهم اليهودي ومنهم المسلم أيضاً. أفتكون هذه الديانات روحاً في الشرق ومادة في الغرب.

«كلا. ليس الشرق الروحي... هو الشرق القريب، وإنما هو الشرق البعيد، والشرق الأقصى، هو الهند والصين واليابان وما فيها من هذه الديانات والفلسفة التي لا تتصل أو لا تكاد تتصل بديانتنا وفلسفتنا»[1].

فمن ذلك نستخلص رغبة طه حسين في أن يثبت أن قيم الحضارة الغربية ومثلها هي قيم الحضارة المصرية (أو العربية) ومثلها، وليس في اقتباسها ما يهدد الهوية المصرية ويمحوها، بل بالعكس، فإن أراد المصريون المحافظة على هويتهم اقتضى ذلك التمسك بقيم الحضارة الأوروبية، وما هذه إلا قيم حضارة البحر الأبيض المتوسط التي كان لمصر في خلقها نصيب وفير. وبهذه النظرية استطاع طه حسين أن يربط المقتبس الطريف بالموروث التليد، فلا يكون في أخذ التقاليد والقيم الأوروبية ما يفصل مصر عن تقاليد ماضيها وقيمه إذ «ان مصر الجديدة... لن تقوم إلا على مصر القديمة الخالدة... ومستقبل الثقافة في مصر لن يكون إلا امتداداً صالحاً راقياً ممتازاً لحاضرها المتواضع المتهالك الضعيف. ومن أجل هذا لا أحب أن نفكر في مستقبل الثقافة في مصر إلا على ضوء ماضيها البعيد وحاضرها القريب. لأننا لا نريد ولا نستطيع أن نقطع ما بيننا وبين ماضينا وحاضرنا من صلة»[2].

ولكن طه حسين اتخذ من هذا الماضي موقفاً شبيهاً بموقف الريحاني إذ

---

(١) المرجع نفسه، ٦٨ - ٦٩.
(٢) المرجع نفسه، ٦.

رأى أن فيه تقاليد وقيماً بالية ينبغي أن تزول[١]، وانتقد من يغالي في تمجيد الماضي فيضيف اليه كل خير وينزهه عن كل شر[٢]. وعلى غرار الريحاني أكد طه حسين أن السبب في تقديس الماضي هو خلو الحاضر من كل مجد وعظمة فيضحي الماضي عزاء نفرّ إليه من الحاضر المر، ولكنه فرار سلبي وهمي هدّام «فنحن نتمثل مجد الآباء والأسلاف زينة لنا وافتخاراً، ويخيل إلينا أن وصف هذا المجد بأوصافه الطبيعية لا يغض من الأسلاف وحدهم، وإنما يغض منهم ومنّا. أليس كذلك؟ وإلا فما مفاخرتنا بالعرب، وما مفاخرتنا بالفراعنة... إلا ضرب من الغرور نخفي به ما نحن فيه من جهل وانحطاط وضعف»[٣]. فبما أنه آمن، كالريحاني، بأن التاريخ في تطور مستمر، وافقه على أن من الخطأ الفادح أن «تقيس غداً إلى أمس، وتفسر اليوم بما وقع منذ قرون»[٤]. فلكل عصر مقاييسه وقيمه. ولكن بما أن طه حسين ذهب إلى أن قيم الحضارة الأوروبية ليست بغريبة عن الحضارة المصرية، سهل عليه المطالبة باقتباس القيم والمقاييس الغربية الحديثة على أنها منبثقة من الحضارة المصرية وتطوير لما فيها. فوفق بذلك بين هويته ورغبته في اقتفاء أثر الغرب من غير أن يضطر إلى ما اضطر إليه الريحاني حين دعا إلى اختيار الحسن وحده من قيم الحضارتين ومقاييسهما.

ولكن ادعاء طه حسين أن التراث المصري جزء من التراث الأوروبي اصطدم بالواقع السياسي المر الذي ذكّره أبداً بأن الأوروبي لا يرى ذلك على الاطلاق. وما دام الاستعمار الأوروبي مسيطراً في مختلف مرافق الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية على السواء، شعر طه حسين أحياناً بأن الهوية المصرية مهددة بالزوال ازاء الغزو الغربي، تماماً كما شعر بذلك الرحالون الآخرون. فقال إن «المستعمرين في هذا العصر الحديث يوشكون أن يفرضوا على المسلمين

---

(١) من هذه التقاليد البالية التي هاجمها جرائم العرض، مثلاً. راجع: دعاء الكروان، ٦١، ٧٠ـ٧٢، ٨١، ٨٦، ٩٧، ١٠١ـ١٠٢.
(٢) حديث الأربعاء، ٢: ٦٣.
(٣) المرجع نفسه، ٢: ٦٦.
(٤) من بعيد، ٦٤.

ضروباً من العلم قد تخرجهم من الجهل، ولكنها ستقطع الأسباب حتماً بينهم وبين تاريخهم وتفنيهم في الأمم المستعمرة افناء»[1]. وهذا الشعور يناقض ادعاءه أن الحضارة المصرية جزء من الحضارة الغربية. ولذا أحس أحياناً بفارق جوهري بين الشعور والفكر المصريين والشعور والفكر الأوروبيين اللذين كان قد حث المصريين على اقتباسهما لأنهما السبيل إلى التطور والمحافظة على الهوية معاً. ففي مجالس الذكر كتب طه حسين: «أنا أعرف ما يقول الذين ينكرون البدع، وأعرف أيضاً ما يقوله الأوروبيون عن مجالس الذكر، ولكن ماذا تريد. إني أحب هذه المجالس، وأجد فيها نفسي الضائعة، وأتمثل فيها مصريتي القديمة والجديدة والمستقبلة، وأشعر فيها بهذا التضامن الذي أحب أن أجده دائماً بين المصريين»[2]. فنستنتج من هذا القول احساس طه حسين بأن فكر المصري وشعوره مغايران لفكر الأوروبي وشعوره. وإزاء الغزو الغربي تحدّى طه حسين الفكر الأوروبي أحياناً، فتمسك بتقاليد مصرية استنكرها هذا الفكر. ونلاحظ أن تحوّلاً آخر طرأ على فكر طه حسين في مرحلة لاحقة. فعلى غرار كرد علي وارسلان رجع طه حسين إلى الإسلام يبيّن أن فيه وفي تاريخه قيماً أخلاقية ومبادىء اجتماعية لا تزال مثالاً يقتدي به المعاصرون، بل تهدف إليه المجتمعات الأوروبية أيضاً. فوضع سلسلة اسلامياته «على هامش السيرة»[3] و«الفتنة الكبرى»[4] و«الوعد الحق»[5]، و«الشيخان»[6] ليلقي «في نفوس الشباب حب الحياة العربية الأولى، ويلفتهم إلى أن في سذاجتها ويسرها جمالاً ليس أقل روعة ولا نفاذاً إلى القلوب من هذا الجمال الذي يجدونه في الحياة الحديثة المعقدة»[7]. وهذه المثل والمبادىء السياسية والاجتماعية التي يقتبسها

---

(١) مرآة الاسلام، المجموعة الكاملة، ٧: ٣٦٠.
(٢) من لغو الصيف، ١٧٥.
(٣) بين سنة ١٩٣٣ و ١٩٣٦.
(٤) بين ١٩٤٧ و ١٩٥٣.
(٥) سنة ١٩٤٩.
(٦) سنة ١٩٦٠.
(٧) على هامش السيرة، المجموعة الكاملة: ٣: ١٠ - ١١.

المصريون من الغرب بيّن طه حسين أنها في تراثهم الاسلامي، بل إن الاسلام قد سبق الغرب إليها. وعليه التقى مع كرد علي وارسلان وغيرهما ممن أحسّ أن احياء التراث الماضي وتطبيق تعاليمه كفيلان بتطوير الشرق من غير أن يفقد هويته، فينال العدالة الاجتماعية التي ينشدها حين يستوحي الغرب مبادئه وقيمه. فأكد طه حسين أن نظام العطاء الذي وضعه عمر يشبه التأمين الاجتماعي الذي توصل إليه بعض الأمم الراقية في العصر الحديث[١]، و «إن كثيراً منا يفكرون في العدل الاجتماعي... ولكنهم ينظرون إلى ما وراء البحر الأبيض المتوسط ليلتمسوا في أوروبا مصادر هذا الشعور بالعدل الاجتماعي» فيما حفل تاريخ المسلمين بأمثلة من طالب بهذا العدل، ومنهم الخوارج والزنج والقرامطة، فإن «لنا في المطالبة بالعدل الاجتماعي تاريخاً حافلاً عظيم الغناء يستحق أن نرجع إليه بين حين وحين. فلعلنا إن فعلنا عرفنا أن المتطرفين من قدمائنا قد سبقوا إلى طائفة من الأصول في تنظيم الحياة الاجتماعية لم تستكشف في أوروبا إلا أثناء القرن التاسع عشر أو في عصر الثورة الفرنسية الكبرى»[٢].

واتخذ الصراع في فكر طه حسين مظهراً آخر حين رغب في نشر الثقافة المصرية في «أمم أخرى راقية قد لا تكون محتاجة إلى ثقافتنا المصرية، ولكننا نحن محتاجون إلى أن تعترف لنا هذه الأمم بأننا لسنا خاملين ولا خامدين ولا قاعدين ولا عيالاً عليها»[٣]. فلو أحس طه حسين أن للمصريين فعلاً عقل الأوروبيين وفضائلهم، وأن المصري مساوٍ حقاً للأوروبي، لما احتاج إلى اعتراف الغرب بهذه المساواة وتلك الفضائل.

ب ـ المرأة

لم يعرض ارسلان لمشكلة المرأة المسلمة، وقد أسلفنا البحث في موقف

---

(١) الشيخان، المجموعة الكاملة، ٤: ١٤٠. الفتنة الكبرى، المجموعة الكاملة: ٤: ٢١٣ ـ ٢١٥.

(٢) ألوان، المجموعة الكاملة، ٦: ٥٤٨ ـ ٥٤٩.

(٣) مستقبل الثقافة في مصر، ٤٨٨.

كرد علي منها[1]. أما الريحاني فكان من الطبيعي أن ينتقد الحجاب وتعدد الزوجات واستبداد الرجل بالمرأة[2]. ونرى مدى تأثره بنشأته المهجرية حين طالب للمرأة بالحرية الجنسية أيضاً[3]. وقد انفصل الريحاني انفصالاً كاملاً عن موروثه الشرقي حين حمّل الأديان كلها وزر ما لحق بالمرأة من ظلم، وحين أكد أن الشرقيين يكبلون المرأة بتقاليد هي السبب في فسادها وفسادهم، مع أنهم يدعون عكس ذلك، ظانين أن في هذه التقاليد ما يحافظ على الأخلاق والشرف. قال: «والأخلاق التي تنمو في ظل الاستعباد وتحت نيره، وإن كانت شريفة كالصبر والطاعة والصدق والوفاء، فإن هي إلا أخلاق العبيد. فالمرأة التي تحب كرهاً، وتكون كرهاً من الصابرات الطائعات الساكتات، تربي في نفسها وفي نسلها وفي أمتها بذور العبيد. وعلى المرأة الشرقية أن تسعى، قبل كل شيء، في تحرير نفسها، ولا بأس إن تخلت... عن بعض أو كل أخلاقها التقليدية»[4]. فنستنتج من ذلك أن الريحاني ناقض ما ذهب إليه الرحالون الآخرون إذ رأى أن حسن الأخلاق ليس في محافظة المرأة على التقاليد الشرقية، بل في تحررها منها. ولذلك أراد أن تكون المرأة الشرقية كالغربية تماماً، في علمها وتحررها واسهامها في الحياة الاجتماعية والسياسية[5].

ولكن الريحاني ناقض نفسه نتيجة الصراع بين فكره الغربي المستحدث وفكره التقليدي الذي نستشفه من اعجابه بالمرأة الخادمة الذليلة الضحية المستسلمة، وذلك حين أكد أن المرأة المجاهدة ليست «العالمة المثقفة العاملة، مع الرجال، في سبيل العلم والتهذيب» وإنما هي المرأة التي «لا تكاد تعرف من العالم غير بيتها، ولا تبتغي من الحياة غير ما فرض عليها... هي الزوجة

---

(1) راجع ص ٢١٨ - ٢٢١ من هذا الكتاب.
(2) المغرب الأقصى، ٦٥٦ - ٦٥٧.
(3) «منابت الأطفال»، (١٩٣٨) الريحانيات، ٢ : ٢٠٥. أدب وفن، ١٥٥. ولم تكن روايته «خارج الحريم» سوى دفاع عن حق المرأة في التحرر الكامل واختيار الرجل الذي تريده أباً لأولادها من غير أن تتزوجه.
(4) «المرأة الشرقية»، (١٩٢٥)، القوميات، ١ : ١٧٦.
(5) المرجع نفسه، ١ : ١٧٧.

الصالحة، الأم الحنون، الأخت المؤاسية. ومع أن نصيبها من الحب قد يقل في الحياة، فهي تشع، بالرغم من ذلك، حباً صافياً لكل من حولها... وتعمل في شتى الأحوال لتساعد ذويها، أو لتربي أولادها، ولترضي. في كل حال، رب بيتها»[1].

ولم يستطع أن يتحرر تماماً من النظرة القديمة إلى المرأة سوى طه حسين الأزهري التربية والنشأة، مما يرينا مرة أخرى مدى تغلغل الثقافة الغربية في الشرق وتأثيرها في الذهنية العربية. اعتبر طه حسين المرأة «نداً للرجل»[2]، ولذلك لم ير أحوالها وحقوقها تختلف عن أحواله وحقوقه. فلم يجد مبرراً للبحث في مشكلة المرأة على حدة، وقد أدرك تماماً أن مشكلتها مقترنة بأحوال المجتمع، وان تخلفها ليس سوى مظهر من مظاهر التخلف الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الذي يعانيه الشرقيون رجالاً ونساء على السواء. ولذا ينبغي أن يتناول الاصلاح هذه الأحوال كلها، فيتم، ضمناً، اصلاح المرأة. هذا ما نستنتجه من قوله: «حققوا العدل بين الناس في الغنى والفقر، وفي الاستمتاع بلذات الحياة... وفي الاستمتاع بالحقوق والنهوض بالواجبات... ونشر التعليم والعناية بالصحة العامة... وثقوا بأن هذا كله سيصلح شؤون الرجال والنساء جميعاً»[3].

فقد أدرك طه حسين وحده أن مشكلات المجتمع مترابطة، يستحيل أن ننجح في حل احداها إن لم يتناول علاجنا الفساد والخلل في نظام المجتمع ككل. وبذلك طرح مرة أخرى تكوين المجتمع الشرقي على بساط البحث.

---

(١) «المرأة المجاهدة»، (١٩٣٣) الريحانيات، ٢: ٦٤.
(٢) فصول في الأدب والنقد، المجموعة الكاملة، ٥: ٣٩٢.
(٣) من لغو الصيف، ١٥٧.

٥ ـ الصراع في موقف الرحالين من الثقافة الغربية

أ ـ الفنون الجميلة

وصف رحالو هذا الجيل أيضاً بعض ما شاهدوا من لوحات وتماثيل وتحف فنية[١]، وما زاروا من كنائس وجوامع وقصور أثرية[٢]. ولكن ما يلفت انتباهنا في أوصافهم هو أن نظرتهم إلى الفنون الجميلة أضحت نظرة الغربي إلى فنونه، لا نظرة الشرقي التي ميزت أوصاف القسم الأكبر من رحالي الحقبتين السابقتين.

ففيما أغفل الرحالون السابقون البالية، اعتبره كرد علي وطه حسين من الفنون الجميلة الراقية[٣]. وعلى الرغم من تعصب ارسلان لاسلامه فقد اختلف عن المويلحي ومحمد فريد في أنه لم ينظر إلى روائع الفن الغربي من خلال تعاليم الاسلام. فقال، مثلاً، إن بعض لوحات الأسكوريال تمثل «ولادة عيسى، وعبادة الملائكة له والمجوس»[٤].

ولم يحكم رحالو هذا الجيل على آثار الفن بمقاييس الأخلاق، بل بمقاييس الفن نفسه. ولا نشك في أن هذا التغيير نجم عن اطلاع أوسع على أصول الفنون

---

(١) كرد علي، غرائب الغرب، ٢: ٢٨ ـ ٣١. ارسلان، الحلل السندسية، ١: ٣١ ـ ٣١٤، ٣٣٩، ٣٥٠، ٣٥٢، ٣٥٧. طه حسين، في الصيف، ٧٢ ـ ٧٧، ٩٠ ـ ٩١.

(٢) غرائب الغرب، ٢: ٢٨ ـ ٣١. الحلل السندسية، ١: ٣٠٥ ـ ٣٠٦، ٣٢٥، ٣٣٩، ٣٤١ ـ ٣٤٢، ٣٥٣، ٣٥٦ ـ ٣٥٧، ٣٦٢، ٤٢٥ ـ ٤٢٦، ٤٢٩ ـ ٤٣١، ٤٣٤. ٢: ٦٢، ١١٦ ـ ١١٧، ١١٩، ٢٦٧، ٢٧٤ ـ ٢٧٦. ٣: ٣٠ ـ ٣١، ٢١٢ ـ ٢١٣. الريحاني، المغرب الأقصى، ٥٠٢ ـ ٥٠٧، ٥١٥ ـ ٥٢٤. في الصيف، ١٠٤.

(٣) خطط الشام، ٤: ١٤٢. رحلة الربيع، ٨٣.

(٤) الحلل السندسية، ١: ٣٥٧.

الغربية ومدارسها. ونجد البرهان على ذلك في مؤلفات كل من ارسلان والريحاني، مثلاً. فأرسلان قارن بين الهندسة العربية والهندسة القوطية (gothique) أو غيرها من أساليب الأوروبيين في بناء الكنائس[1]، فيما قارن الريحاني بين فنانين مختلفين كرامبرنت وغويا وفلاسكيز[2]، أو بين فن الرسامين والأدباء، كغويا وهوغرت ورابليه وسرفنتس[3]. وعيّن كل من أرسلان والريحاني المدارس الفنية التي تنتمي إليها الكنائس أو الآثار أو اللوحات التي وصفاها[4]، وبيّنا اتجاهات هذه المدارس الفنية، وخصائصها، وتطورها، والمؤثرات التي خضعت لها[5].

ونتيجة الثقافة الفنية وتطور الذهنية الشرقية في هذا المضمار كان من الطبيعي أن ينعى رحالونا على العرب تخلفهم في الفنون الجميلة[6]، وقد وعوا أن الفن أياً كان، تعبير عن حياة الأمة ومرآة تطورها أو انحطاطها. وهنا اتخذ الصراع في فكرهم مظهراً يختلف عنه في كتابة الرحالين السابقين.

حمّل كرد علي وطه حسين رجال الدين مسؤولية تخلف المسلمين في مضامير الفن، فنحس برغبتهما في تبرئة الإسلام نفسه من هذه التهمة. فكرد علي رمى الفقهاء بالجمود في فهم الشريعة وتأويلها[7]، وأكد أن الإسلام لم يهاجم فني التصوير والنحت، وإنما عبادة الأصنام، وما دامت الوثنية قد زالت، فلا معنى لمهاجمة هذين الفنين[8]. كذلك أنكر كرد علي أن يكون الإسلام قد حرّم

---

(١) المرجع نفسه، ١: ٣٠٥ ـ ٣٠٧.
(٢) المغرب الأقصى، ٥١٨، ٥٢٤.
(٣) المرجع نفسه، ٥٢٣ ـ ٥٢٤.
(٤) الحلل السندسية، ١: ٣٥٦، ٤٣٠ و٢: ١١٧. المغرب الأقصى، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٥ ـ ٥٠٧، ٥٠٩ ـ ٥١١.
(٥) الحلل السندسية، ١: ٣١٢ ـ ٣١٣. المغرب الأقصى، ٥١٥ ـ ٥٢٤.
(٦) كرد علي، المذكرات، ٢: ٦٣٩. غرائب الغرب، ٢: ٣٣ ـ ٣٤. الريحاني، قلب العراق، ١٦٨ ـ ١٨٧. طه حسين، في الصيف، ١٤.
(٧) خطط الشام، ٤: ١١٨.
(٨) المرجع نفسه، ٤: ١١٥ ـ ١١٦.

الموسيقى أو حاربها، كما يدّعي البعض[1]. واتهم طه حسين بدوره شيوخ الأزهر بجهل الفن وتاريخه، وبالعجز عن تذوّق «الناحية الفنية وتكوين الرأي فيها. حيل بين شيوخ الأزهر وبين هذا، وأتيح هذا ـ لا أقول لغيرهم من المسلمين، بل لغيرهم من النصارى وأهل الديانات والنحل الأخرى. فسل مدير دار الآثار العربية، وهو فرنسي مسيحي، يؤرخ لك مساجد القاهرة كلها، ويحلل ما فيها من ضروب الجمال الفني على اختلافها وتنوعها»[2]. فواضح من هذا القول أن طه حسين حمّل رجال الدين مسؤولية تخلف المسلمين في الابداع الفني، وتذوّق الفن، حتى الإسلامي منه. ولو كان الدين نفسه السبب في هذا التخلف لما وهب قدماء المسلمين العالم روائع تراثهم الهندسي، مثلاً.

ولذلك فخر رحالونا بالتراث العربي الفني القديم، برهاناً على أن أسباب التخلف ليست في الإسلام، أو في العرب، وإنما في أحوال عرضية لا بد أن تزول، فيعود العرب المسلمون إلى سابق ابداعهم في مجالات الفن المختلفة. فاعتز كرد علي وارسلان بالقصور والجوامع وفنون الرسم والرقش العربية[3]، فضلاً عن فخر كرد علي بالموسيقى العربية[4]، وأمين الريحاني بالخزف والزيلجي العربيين[5].

وكأننا برحالينا يريدون التعويض عن تخلف العرب الفني في العصر الحديث، فبينوا فضل الفن العربي على فنون أوروبا وأثره في تطويرها. فـ «موسيقى الأوروبيين وشعرهم انتقلا من فارس إلى أوروبا بواسطة العرب»[6]. والكنائس الأسبانية متأثرة بالهندسة العربية[7]، كما أثر «الخط والرسم والتوريق ـ

(١) المرجع نفسه، ٤: ١٠٣.
(٢) في الصيف، ١٤.
(٣) غرائب الغرب، ٢: ١٢٦ ـ ١٢٩، ١٤٢ ـ ١٤٣، ١٦٠، ١٧٥ ـ ١٨٢، ١٨٥ ـ ١٩٦. خطط الشام، ٤: ١١٤ ـ ١٣٢ و٥: ٢٤١ ـ ٣٠٨. الحلل السندسية، ١: ٣٠٧ ـ ٣٠٨ و٣: ٤١٣.
(٤) خطط الشام، ٤: ١٠٣ ـ ١١٢.
(٥) أدب وفن، ٢٥.
(٦) خطط الشام، ٤: ١٤٢.
(٧) كرد علي، الاسلام والحضارة العربية، ١: ٢٣٨ ـ ٢٣٩. الحلل السندسية، ١: ٣٠٩، ٤٢٥، ٤٢٩ـ٤٣٠. و٢: ١١٧، ١٢٦. المغرب الأقصى، ٥١١.

تصوير ورق الأشجار ـ العربية كلها. . . في فني التصوير والنحت، ليس في اسبانيا فقط، بل في أوروبا جمعاء»[1]. وضرب الريحاني أمثلة بعض الفنانين الأسبان الذين تأثرت لوحاتهم بالفنون العربية[2]. فبقدر ما كان اتساع الثقافة الفنية سبيلاً إلى تطوير الذوق الفني عند رحالينا، كان سبيلاً أيضاً إلى المزيد من الدفاع عن العرب في هذا المضمار من الحضارة.

وفي المضمار الفني أيضاً عكست أحكام كرد علي والريحاني ما في نفسيهما من نقمة على الغرب، ففي زيارة كرد علي لأسبانيا نلاحظ أنه لم يلتفت قط إلى روائع الفن الأسباني المسيحي فيها، أو أنه حقرها، كقوله إن «آثار الاسبانيين الحديثة (في مدريد) ليست مما يعجب به كثيراً لأنها حديثة عهد على الأغلب، وتكاد تكون الصبغة الدينية متجلية في كل مصنع من مصانعهم»!«[3]. وعليه لم يصف كرد علي كنيسة واحدة من الكنائس الرائعة في أسبانيا، مع أنه وصف مفصلاً مسجد قرطبة[4]. فلمَ تكون «الصبغة الدينية» قد أفقدت الكنائس وحدها، دون المساجد، الجمال الفني؟ إننا نستشف من هذا الموقف رغبة كرد علي في ابراز الفن العربي وحده دون الأوروبي، ولذلك أيضاً أغفل روائع البرادو، أو التحف التي يضمها القصر الملكي الذي زاره[5]، مع أن الكثير منها لا يحمل طابع الدين.

أما الريحاني فنقم على الغربيين الذين يستغلون تخلف العرب في تقدير الفن وتذوقه، فيسرقون كنوزهم الفنية والأثرية[6]، أو يبيعونهم تماثيل ليس فيها من الفن الرفيع إلا ثمنه[7]. فيذكرنا بموقف المويلحي من الفنون الغربية في هذا المضمار، إذ نحس بأن الريحاني أراد أن يثبت امتزاج الذوق الفني لدى الغربيين

---

(١) المغرب الأقصى، ٥١١.
(٢) المرجع نفسه، ٥١٢ ـ ٥١٣.
(٣) غرائب الغرب، ٢ : ١٧٢.
(٤) المرجع نفسه، ٢ : ١٧٨ ـ ١٧٩.
(٥) المرجع نفسه، ٢ : ١٧٢ ـ ١٧٣.
(٦) قلب العراق، ١٦٨ ـ ١٨٧.
(٧) المرجع نفسه، ٧٧ ـ ٧٨.

بأهداف مادية تجارية ليس فيها شيء من سمو الفن وروعته، فضلاً عما يخالطها من فساد خلقي يتمثل في الكذب والغش والسرقة.

ولم يخل من الصراع في الحكم على الفنون الغربية إلا تفكير طه حسين. فقد أعجب كل الاعجاب بها وبتذوق الغربيين الفن. وناقض ما ذهب إليه المويلحي والريحاني، فأثبت أن الفنون الغربية أسهمت في ترقية أخلاق الغربيين، وسمت بها فوق الماديات والتوافه. فالسينما والغناء والرقص تتيح للفرنسيين «أن يرتفعوا عن كثير من الصغائر، وأن يتنزهوا عن كثير من النقائص، وأن يستمتعوا بمزاج معتدل يعصمهم من الشطط في تقدير الأشياء والحكم عليها، ويحول بينهم وبين هذا الفراغ الذي يورث الإثرة ويدفع إلى الغرور ويورط في كثير من الرذائل والآثام»[1]. وموقف طه حسين هذا جاء نتيجة طبيعية لنظرته إلى المجتمع على أنه مترابط الأجزاء: فرقي الفنون أو انحطاطها متصل برقي الأخلاق وانحطاطها. وهذا الموقف من الفن والأخلاق والمجتمع هو موقف من رجحت في فكره كفة الثقافة الغربية.

ب ـ المسرح

لم يذكر ارسلان والريحاني شيئاً عن فن المسرح لأن رحلاتهما كانت إلى البلاد العربية التي خلت من هذا الفن، أو إلى اسبانيا حيث كانت اللغة عائقاً حال دون تعرضهما لهذا الجانب من الحياة الثقافية. ولا نستطيع أن نعرف السبب الذي جعل كرد علي يغض النظر تماماً عن المسرح الفرنسي، مثلاً.

أما طه حسين فوصف كل ما حضر من مسرحيات في باريس[2]، ونقدها كما نقد ما قرأ منها نقداً فنياً ينم عن فهمه أصول الفن المسرحي وشروطه[3]. فنحن بعيدون جداً عن أحكام الرحالين السابقين حين ينقد طه حسين، مثلاً،

(١) رحلة الربيع، ٨٣. راجع كذلك: من بعيد، ١٨٣ ـ ١٨٤.
(٢) في الصيف، ٦٨ ـ ٧١. رحلة الربيع، ٧٠، ٧٨ ـ ٨٢، ٨٧ ـ ٨٩. من بعيد، ١٨٢ ـ ٢٠٢.
(٣) رحلة الربيع، ٧٩. وراجع نقده بعض المسرحيات التي لخصها في: صوت باريس، ١: ١٣١ ـ ١٣٦، ١٦٦ ـ ١٧٦ و٢: ٢١ ـ ٢٤، ٧٣ ـ ٧٥، مثلاً.

براعة «كولوس» في تصوير الصراع بين الحب الزوجي وحب العشيق في مسرحية «أنتوانيت سابربيه»، ويبيّن اتقان الأديب التعبير الفني عن هذا الصراع، ويقول إنه لا يهمنا أبداً أن تكون هذه المسرحية ذات مغزى أخلاقي في الوفاء أو الخيانة، أو أن تخلو من مثل هذا المغزى[1]. فما يعجبه في المسرحية ليس الدرس الأخلاقي الذي اعتبره الرحالون السابقون هدف الفن المسرحي وقيمته، وإنما أن تجمع المسرحية «إلى الحركة والعمل معنى فلسفياً قيماً، أو جمالاً فنياً خليقاً بالاعجاب»[2]. فأضحت مقاييس طه حسين في حكمه على هذا الفن مقاييس الغرب عينها. كذلك نحس أنه منح المسرح تلك الأهمية الأدبية والثقافية والاجتماعية التي يمنحه اياها الأديب الغربي، إذ أكد أن التمثيل «عنصر من عناصر التربية الأدبية والفنية معاً» وأن «هذا الفن الطارىء على لغتنا العربية من أقدم الفنون الأدبية وأرقاها وأبلغها أثراً في امتاع النفوس وتصفية الأذواق»[3]. فنشعر أن طه حسين أراد أن يقتفي العرب أثر الغربيين في هذا المضمار أيضاً، ولذا عرّب العديد من المسرحيات الفرنسية واليونانية[4]، وكأنه أراد بذلك أن يوقظ حب هذا الفن في مواطنيه، ليضعوا بدورهم مسرحيات تسد الفراغ، على السواء، في الأدب والمجتمع العربيين.

ج ـ اللغة والأدب

ازدادت الحضارة الغربية تغلغلاً في حياة العرب في هذه الحقبة، وكان من الطبيعي أن تزداد اللغات الأوروبية انتشاراً بين المتعلمين من العرب، إذ باتت لغة العلوم والفنون والثقافة والصناعة والتجارة. فأحسّ بعض رحالينا بأنها تهدد اللغة العربية بالزوال في أوساط المتعلمين، على الأقل[5]، فازدادوا تمسكاً باللغة

---

(١) صوت باريس، ٢: ٧٣ ـ ٧٥.
(٢) المرجع نفسه، ١: ٢٩.
(٣) مستقبل الثقافة في مصر، ٥١٧.
(٤) «قصص تمثيلية لجماعة من أشهر الكتاب الفرنسيين» «صوت باريس» «اللحظات» «أوديب» و«تيسيوس» لجيد. ثم «صفحات مختارة من الشعر التمثيلي عند اليونان».
(٥) الريحاني، أدب وفن، ٩٤ ـ ٩٥. طه حسين، مرآة الاسلام، المجموعة الكاملة، ٧: ٢٥٠.

العربية، لا على أنها لغة الدين، كما أكد المسلمون من الرحالين السابقين، بل لأنها عنصر أساسي من عناصر القومية، في رأي المسلم والمسيحي على السواء[1].

ولكن في موقف ارسلان من اللغة العربية تصطرع النظرة الدينية والنظرة العلمية. فلأن اللغة العربية «لغة الكتاب المنزل» انتقد ارسلان ترجمة القرآن والصلاة بغير اللغة العربية، ولم يبحهما إلا إذا عجز المسلم عن تلاوتهما بالعربية[2]. فبسبب نظرته الدينية خص اللغة العربية بمكانة لم يمنحها اللغات الأخرى. إلا أن هذه النظرة تصطرع وشعوره بأن اللغة ظاهرة اجتماعية تتطور بتطور أبنائها، ولذلك أخذ على ابراهيم اليازجي تحجيره اللغة العربية حين لم يرض بغير ما ورد في المعاجم من ألفاظ اللغة ومعانيها[3]. ولكن التحدي الغربي دفع أرسلان إلى أن يناقض نفسه هنا أيضاً: فمع أنه اعتبر اللغة تتطور بتطور أبنائها، رفض التنازل عما أسماه «ديباجة اللغة الأصلية» وهذه الديباجة كامنة في «أسلوب العرب عندما كانوا عرباً لم تخامر لغتهم العجمة، ولم تفسد منهم السليقة، وإن القمة العليا من ذلك هي لغة الجاهلية وصدر الاسلام»[4]. فنستنتج أنه رأى تطور اللغة في ما يزاد عليها من مفردات فقط، وباستثناء ذلك تمسك بتعابير الماضي وأساليبه، ولم يشعر بأنها هي أيضاً تعبير عن الفكر الجماعي، ولذا تكون مرآة أحواله، ويستحيل أن يفي بالغرض ما عبّر عن الحياة الجاهلية. وهنا أيضاً التفت ارسلان إلى الغرب يستوحيه البراهين على ضرورة التمسك بأساليب الماضي: «إن ما قلته في الفرنسيس من جملة المحافظة على لغتهم فلك

---

(١) خطط الشام، ١: ٨٥. أدب وفن، ٩٤ ـ ٩٥. مستقبل الثقافة في مصر، ٣٠٤.
(٢) حاضر العالم الاسلامي، ١: ٢١٢ ـ ٢١٣.
(٣) شوقي، ٥٦.
(٤) «لكل مقام مقال»، في: مطالعات في اللغة والأدب، السكاكيني، ١٠٤ ـ ١٠٥. وكثيراً ما اقتفى ارسلان أثر القدامى في أساليبهم التي اعتمدت المزاوجة اللفظية والترادف والموازنة والسجع. انظر، مثلاً، مقدمة الطبعة الأولى من «حاضر العالم الاسلامي». وكان أسلوبه التقليدي من مآخذ السكاكيني عليه، فدارت بين الأديبين مساجلة نشرها السكاكيني في كتابه «مطالعات في اللغة والأدب».

أن تقوله في الانكليز عشاق لغة شكسبير، والألمان المتولهين بحب غوته عماد لغتهم الكبير. فلا يوجد في الشرق ولا الغرب أمة ترضى بأن تكون آدابها فوضى، لا نصاب ترجع إليه، ولسانها خليطي يضم كل ما وقع عليه»[١]. ففي هذا القول تجاهل ارسلان تماماً أن لغة الانكليز والألمان اليوم تختلف كل الاختلاف عن لغة شكسبير وغوته، وأن في اللغات الأوروبية أيضاً «خليط» ألفاظ وتعابير ومجازات ليس من «ديباجتها» الأصلية على الاطلاق.

وهذا الواقع من أحوال اللغة اعتمده كرد علي في دفاعه عن اللغة العربية. فبيَّن أنها تطورت قديماً لتلبي حاجات العصر السياسية والاقتصادية والعلمية، كما تطورت في عصر النهضة ايضاً، مما يثبت كونها لغة حية قادرة على استيعاب الحضارة الحديثة[٢]. فنحس بأن كرد علي لم يخف عليها الزوال من هذا التطور الذي اقتضى، بالضرورة، أن تتغير أساليب المعاصرين عن ديباجة اللغة في الجاهلية، وإلا لما ضرب مثل اللغة في العصور العباسية، وقد كانت لغة عربية وإن باينت أساليبها لغة الجاهليين. وحين فخر كرد علي بأن الكثير من مفردات العربية دخلت اللغات الأوروبية في العصر الوسيط[٣]، نخاله وجد عزاء عن فقر اللغة العربية الحديثة، وبرّر حاجتها إلى الاستدانة من لغات الغرب، إذ أكد واقع اللغات كلها، وهو أن فيها هذا «الخليط» الذي استنكره ارسلان ورفضه.

كذلك رأى الريحاني وطه حسين أن اللغة ظاهرة اجتماعية خالصة. وعليه لم يعتبر طه حسين أن اللغة العربية وحدها صالحة لتكون لغة المسلمين في الصلاة، فبديهي أن يترجموا القرآن إلى لغاتهم المختلفة، إذ «ليس من الطبيعي ولا من الممكن أن نفرض على الناس أن يقرأوا القرآن في نصه العربي إذا أرادوا أن يعرفوه»[٤].

ولأن نظرة طه حسين إلى اللغة نظرة علمانية، بيّن أن اعتبارها لغة الدين

---

(١) مقدمة أناتول فرانس في مباذله، ٧.
(٢) الاسلام والحضارة العربية، ١: ١٧٣، ١٨٣ ـ ١٨٦.
(٣) المرجع نفسه، ١: ١٧٠ ـ ١٨٣.
(٤) نقد واصلاح، ٢١٨.

وحده جعلها ملكاً لرجال الدين وعرّضها للجمود والفساد. قال: «فالذين يزعمون لنا أننا نتعلم اللغة العَربية ونعلّمها لأنها لغة الدين فحسب... إنما يخدعون أنفسهم أو يخدعون الناس... اللغة العربية لغة الدين. هذا حق. وهذا خير للذين يتكلمون هذه اللغة، ولكنه يجب أن يكون خيراً خالصاً بريئاً... من كل تقييد للحرية المعقولة، بريئاً من كل ما يدعو إلى الجمود، أو يورط فيه، لأن الدين نفسه بريء من هذا كله.

«وإذا كان هذا كله حقاً ـ وهو حق لا شك فيه ـ فإن اللغة العربية ليست ملكاً لرجال الدين يؤمِّنون وحدهم عليها... ولكنها ملك للذين يتكلمونها جميعاً... وكل فرد من هؤلاء الناس حر في أن يتصرف في هذه اللغة تصرف المالك متى استوفى الشروط التي تبيح له هذا التصرف... إن الأزهر لا يمكن أن يفرض نفسه على الذين يتكلمون اللغة العربية جميعاً، وفيهم المسلم وغير المسلم، وهذا سخف لأن بيئات أخرى غير الأزهر قد تعلمت اللغة العربية وعلّمتها، وبعض هذه البيئات اسلامي، وبعضها غير اسلامي»[1].

فمن هذا القول نستنتج أن طه حسين اعتبر اللغة ظاهرة اجتماعية تكون مرآة الشعب الذي يتكلمها، يغنيها باختباراته، ويطوّرها بتطور أحواله، حتى تستوعب متطلبات حياته كلها. كذلك نستشف خوفه الشديد على اللغة العربية من الزوال إذا أصبحت أقل قدرة من اللغات الأوروبية على تلبية حاجات الحضارة الحديثة. ولذلك ذهب مع الريحاني إلى أن اقتفاء أساليب القدامى في اللغة تحجير لها وموت[2]. وفي تطويرها استوحى طه حسين علوم اللغات الغربية وأساليب الغرب في تطوير لغاته، ولم يلتفت إلى الماضي الذي استلهمه كرد علي، وأراد ارسلان احياءه ثانية. فقد اشترط طه حسين أن يكون مصلح علوم اللغة ملماً بالعلوم الحديثة، وباللغات السامية، وبتطور اللغات الأجنبية، حديثها وقديمها، فضلاً عن تحليه بحرية الرأي، وعليه بيّن أن علماء الأزهر لا يصلحون اطلاقاً لهذه

---

(١) مستقبل الثقافة في مصر، ٣٠٦ ـ ٣٠٧.

(٢) الريحاني، «روح اللغة»، الريحانيات، ٢: ١٥٠. طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ٣١٥.

المهمة[1].

ولم ير الريحاني وطه حسين بأساً من أن تستعير اللغة العربية من اللغات الأوروبية بعض ألفاظها ومعانيها وأساليبها[2]، ولم يشعرا بحاجة إلى تبرير ذلك نظير ما فعل كرد علي. ولكن تمسكهما بروح اللغة تجلى في اصرارهما، كليهما، على أن تحافظ اللغة العربية على جمالها وروعتها[3]، فلا يفسدها ما تقتبسه من ألفاظ وأساليب غربية. وانتهيا إلى أن تكون اللغة العربية الحديثة «مرآة لحياتنا، لا قديمة خالصة ولا أوروبية خالصة» على حد تعبير طه حسين[4]. وبذلك استطاعا أن يوفقا بين فكرهما الغربي الذي أراهما النقص في لغتهما وهداهما إلى سبل علاجه، وبين حرصهما على لغتهما لأنها من أهم مقومات الشخصية القومية والهوية المميزة.

ولكن لا مندوحة عن أن نجد فارقاً هنا بين طه حسين الأزهري التربية والريحاني المهجري النشأة: فلقد هاجم الأول هؤلاء المحدثين الذين «يحسبون أنهم يجددون، وأن التجديد يبيح لهم أن يعذبوا اللغة وأن يمسخوها، ويجهلون أو يتجاهلون أن أجمل المعاني وأروعها يفسد أقبح الفساد إذا لم يؤد في لفظ مستقيم جميل»[5]. أما الريحاني، وإن انتقد أيضاً هذه الفئة من «المجددين» فقد فضل «هذا الانشاء - وفيه من الغرابة والركاكة ما فيه - على انشاء عربي لا غبار على سيبويته وقد أخذت معانيه ومبانيه من الفرائد الدرية وغيره من المحنطات اللغوية»[6].

ويرافق الاختلاف بين موقف رحالينا من اللغة اختلاف موقفهم من الأدب العربي والغربي. فبانتشار اللغات الأجنبية بين العرب المتعلمين، اتسع اطلاعهم

---

(١) مستقبل الثقافة في مصر، ٣١٠.
(٢) الريحاني، المغرب الأقصى، ٤٩٩، الهامش الأول. طه حسين، حديث الأربعاء، ٣: ١٣.
(٣) «روح اللغة»، الريحانيات، ٢: ١٤٩. حديث الأربعاء، ٣: ١٣، ١٥٥ - ١٥٦.
(٤) حديث الأربعاء، ٣: ١٣.
(٥) المرجع نفسه، ٣: ١٥٥ - ١٥٦.
(٦) «روح اللغة»، الريحانيات، ٢: ١٤٩ - ١٥٠.

على الآداب الغربية، وزاد اعجابهم بها، وتأثرهم بفنونها. ونشطت حركة ترجمتها إلى اللغة العربية، ومحاكاتها في ما وضع الأدباء المنشئون. فأحس رحالونا بأن موجة الاقتباس هذه تهدد الأدب العربي إذ سيجده المثقفون مفتقراً إلى فنون الأدب الغربي ومعانيه، فضلاً عن كونه صعب الألفاظ والأساليب، كثير القيود[1]. فخاف رحالونا على هذا الأدب من الاهمال والنسيان، وقد حرصوا على بقائه لشعورهم بأنه جزء من التراث المكوّن لهويتهم، ورابط حاضرهم بماضيهم[2]. وقد أكد طه حسين «نحب لأدبنا القديم أن يظل قواماً للثقافة غذاء للعقول، لأنه أساس الثقافة العربية، فهو إذن مقوّم لشخصيتنا، محقق لقوميتنا، عاصم لنا من الفناء في الأجنبي، معين لنا على أن نعرف أنفسنا»[3]. فكان رد رحالينا على تحدّي الغرب «الأدبي»، إذا صحّ التعبير، أن يؤكدوا جميعاً جمال الأدب العربي القديم، وأن يسعوا جهدهم لاقناع مواطنيهم بروعته[4]. إلا أن

---

(١) كرد علي، القديم والحديث، ١٠٦. المذكرات، ٣: ٧٩٤. ارسلان، شوقي، ٦٥، ٢٣٦ - ٢٣٧، ٢٩٤. النهضة العربية في العصر الحديث، ٣٥ - ٣٦. الريحاني، أنتم الشعراء، ١٤ - ١٥. أدب وفن، ٤٩، ١٠٤، ١٠٧ - ١٤٧، ١٤٨ - ١٤٨. طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ٣٣٥. في الأدب الجاهلي، المجموعة الكاملة، ٥: ٣١٥ - ٣٢٤. من حديث الشعر والنثر، المجموعة الكاملة، ٥: ٥٦١ و٥٦٧. حديث الأربعاء، ١: ١٤.

(٢) كرد علي، القديم والحديث، ١٠٧. والمذكرات، ٣: ٧٩٤. أرسلان، شوقي، ٢٣٦ - ٢٣٧. الريحاني، «روح اللغة»، الريحانيات، ٢: ١٤٨. طه حسين، في الأدب الجاهلي، المجموعة الكاملة، ٥: ٢١٧. حديث الأربعاء، ١: ١٤.

(٣) حديث الأربعاء، ١: ١٣.

(٤) كرد علي، القديم والحديث، ١٠٧. ارسلان، شوقي، ٨٨، ١٠١، ١١٦. النهضة العربية في العصر الحديث، ٣٣. الريحاني، «روح اللغة»، الريحانيات، ٢: ١٤٨، ١٥٧. أدب وفن، ٥٢. طه حسين، حديث الأربعاء، ١: ١٩.

وقد أسهم رحالونا في بعث الأدب العربي وتقريبه من معاصريهم بوسائل شتى؛ وضع كرد علي «أمراء البيان» وأسس المجمع العلمي العربي في دمشق لتطوير اللغة العربية واحياء آدابها. وارسلان حقق ونشر «الدرة اليتيمة» لابن المقفع (بيروت ١٨٩٨) والمختار من رسائل أبي اسحاق الصابي (الجزء الأول، بعبدا، ١٨٩٨. أما الجزء الثاني فلا يزال مخطوطاً) و«أخبار العصر في انقضاء دولة بين نصر» لمؤلف أندلسي مجهول، (ألحقه برواية آخر بني سراج، لشاتوبريان، مطبعة المنار، ١٩٢٥، ص ٣٦٩ - ٤٠٦) و«محاسن المساعي في مناقب الأوزاعي» لمؤلف جهله أرسلان (طبع القاهرة ١٩٣٣) ولكن أوضح الشيخ راغب الطباخ فيما بعد أنه لأحمد بن محمد الموصلي الدمشقي (ت ٨٧٠ هـ) (مجلة المجمع العلمي بدمشق،

الصراع في موقفهم من الآداب العربية والغربية اتخذ، بعد ذلك، مظاهر اختلفت باختلاف تقييمهم للأدب الحقيقي وعناصره وعوامل خلوده.

فارسلان هاجم مقلدي الشعر الغربي، وأكد «أن الشعر العربي لا يكون شعراً إلا إذا وافق ذوق العرب، ولاءم مشارب أنفسهم، وجانس مذاهب لغتهم، واتصل بمناحي حياتهم... فإذا باين الشعر العربي أساليب العرب في بيانها وطرقها في التعبير عن خوالج نفوسها، لم يتأثر به قارىء ولا تسوّغه سامع، وربما لم يفهموه أصلاً»[1]. وقد اعترف أرسلان بأن الوزن والقافية سلبا الشاعر حرية التصرف في ابراز معانيه، إلا أنه أكد ضرورة المحافظة عليهما وعلى غيرهما من قيود الشعر العربي القديم[2]. وإن أعجب بأوصاف شوقي فلأن «هذا الأسلوب في وصف الطبيعة هو الذي جرى عليه الشعراء من قديم الزمان... فتعرف القافية قبل أن تصل إليها، وتستدل على اللفظة بما حواليها... وقد تكثر المترادفات في مثل هذا الوصف فلا تزعج، وتتوالى المتجانسات فتعجب وتبهج»[3]. بل دافع ارسلان عن أسقم ما في الشعر التقليدي، نعني به المدح التكسبي[4]. من هذه الآراء نستنتج حرص أرسلان على الهوية التي رآها ممثلة في الأدب القديم، وقد جعله هذا الحرص يتخذ من أدب عصره موقفاً صارخ التناقض إذ أحسّ أن صدقه في كذبه، وأصالته في تقليده، وخلوده المستقبلي مرهون بترداده الماضي الميت. وعليه أوصد أبواب الأدب العربي الحديث دون

= ١٩٤٧، ص ٢٨٢). و«مقدمة ابن خلدون» مع تعليقات خاصة (طبع في القاهرة ١٩٣٦). أما طه حسين فوضع الجزئين الأول والثاني من «حديث الأربعاء»، مثلاً، ليثبت أن الأدب العربي القديم أدب حي رائع (حديث الأربعاء ١: ١٩. وكان قد نشر فصول الجزء الأول في جريدة «السياسة» ما بين سبتمبر وديسمبر ١٩٢٤، وفي جريدة «الجهاد» ما بين يناير ومايو ١٩٣٥. أما فصول الجزء الثاني فنشرت في جريدة «السياسة» ما بين ديسمبر ١٩٢٢ ويونيه ١٩٢٤). هذا فضلاً عن الكتب الكثيرة التي نقد فيها طه حسين أدب أبي العلاء والمتنبي وابن خلدون وغيرهم.

(١) شوقي، ٢٣٦ ـ ٢٣٧.
(٢) المرجع نفسه، ٢٩٤. وديوان ارسلان كله تقليدي الموضوعات والمعاني والأساليب.
(٣) المرجع نفسه، ١١٦.
(٤) المرجع نفسه، ١٣٩.

كل المؤثرات الغربية. وقد قاده ذلك إلى تناقض آخر: أكد أن الشعر العربي «لا يكون شعراً إلا إذا... اتصل بمناحي الحياة» ثم فصل الشعر العربي المعاصر عن هذه المناحي؛ ففيما بيّن أن لكل عصر علومه وصناعاته وفنونه[1]، إذ أحسّ بضرورة تطوير العلوم والصناعات والفنون إن أراد الشرق اللحاق بركب الحضارة، لم ير أن الأدب مظهر آخر من مظاهر الحضارة، وظن أن بامكان العربي أن يغير علومه وصناعاته وفنونه من غير أن تتغير آدابه أيضاً. فلم يفطن ارسلان إلى أن الهوية حصيلة هذه العناصر كلها معاً، وما الأدب إلا وجه من وجوهها.

أما كرد علي والريحاني وطه حسين فرأوا النقص في الأدب العربي القديم، فانتقدوا، مثلاً، المغالاة والكذب والنفاق في المدح التكسبي[2]. فنستنتج أنهم لم يعتبروا القديم مثلاً أعلى يحذى حذوه، على غرار ما فعل ارسلان. بل هاجم طه حسين من يحيط اللغة العربية وآدابها بهالة من التقديس فيرفض فيه كل نقد علمي حر، فالأدب العربي القديم «في حاجة إلى أن يكون كغيره من العلوم قادراً على أن يخضع للبحث والنقد والتحليل والشك والرفض والانكار»[3]. وعملاً بهذا المبدأ شك طه حسين في نسبة الأدب الجاهلي رافضاً استشهاده في تفسير القرآن والحديث، فأثار عليه موجة سخط عارمة أدت إلى محاكمته ومنع كتابه «في الشعر الجاهلي»[4]. إلا أن الصراع في موقف كرد علي والريحاني وطه حسين من

---

(١) المرجع نفسه، ٢٣٦.

(٢) كرد علي، المذكرات، ٢: ٦٠٨. الريحاني، الريحانيات، ٢: ٩. أنتم الشعراء، ١٣. أدب وفن، ١٠٤ ـ ١٠٦. طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ٥٠٤.

(٣) في الأدب الجاهلي، المجموعة الكاملة، ٥: ٦٠.

(٤) صدر الكتاب سنة ١٩٢٥. ونشرت مجلة المنار قرار النيابة العامة في محاكمة طه حسين (الجزء ٢٨: ٣٦٨ ـ ٣٨٢). وفي الموجة التي أثارها هذا الكتاب راجع: «الوساطة بين طه حسين وخصومه»، عبد القادر عاشور، مجلة الأخاء، ١٩٣٠. وفي مجلة المنار، «المراد بالطعن في الدين». (المنار، ٢٨: ٥٨١ ـ ٥٨٢) «الجامعة المصرية تحت راية القرآن»، لمسلم غيور (المنار، ٢٨: ٧٠٣ ـ ٧٠٥). ثم «الشعر الجاهلي والرد عليه»، لمحمد حسين (مطبعة الشباب، ١٩٢٧). «النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي»، لمحمد أحمد الغمراوي (١٩٢٩) وفيه مقدمة لشكيب ارسلان. «قبض الريح»، لابراهيم عبد القادر المازني. «محاضرات في بيان الاخطاء العلمية والتاريخية التي اشتمل عليها كتاب في الشعر الجاهلي»، لمحمد الخضري، في ملحق مجلة القضاء الشرعي، القاهرة (م.ت.). =

الأدب تجلى في مظاهر أخرى.

فكرد علي وطه حسين أكدا أن الآداب الغربية أغنى وأعمق وأوسع من الأدب العربي[1]، ولذلك لم يأخذا على الأدباء المجددين استيحاءهم آداب الغرب، ولكنهما استنكرا أن ينفصلوا عن الروح والبيان العربيين. فأكد طه حسين أنه لا بد من أن «نستمد من الأدب الأوروبي الحديث»[2] لغناه وعمقه وتشعبه[3]، ولكن دون أن نقطع الصلة بتراثنا الأدبي القديم، فنحافظ على «طائفة من الأصول التقليدية لا سبيل إلى التحول عنها، لأن التحوّل عنها قتل لهذا الأدب، وقطع للصلة بينه وبين العصر الحديث، وانحراف عن طريق الحياة المتصلة التي تسلكها الآداب الحية»[4]. وانتقد كرد علي انشاء الريحاني وجبران لأنه «لم يرزق حظاً من البيان العربي يوازي حظهما من الآداب الانكليزية»[5]. وهاجم طه حسين الذين «يذهبون حين يقرضون الشعر أو يكتبون النثر مذاهب غريبة شاذة لا صلة بينها وبين قديم الأدب العربي. هم يزدرون الوزن والقافية، وهم يزدرون

S.A. Morrison, «Dr. Taha Hussein & his Critics», **Diocesan Review of the Church Missionary Society of Cairo, Jan.-April, 1977.**

I. Krackovskij. «Taha Hussein, La poésie anté-islamique et ses critiques», **Bul. de l'Académie de Sciences de l'U.R.S.S., 7e série, 1931, pp. 589-626.**

وكان النقاد العرب القدامى قد أثاروا قضية النحل في الشعر الجاهلي، وعلى رأسهم ابن سلام والأصمعي وابن قتيبة. واقتفى أثرهم بعض المستشرقين أمثال:

Ahlwardt, Bemerkungen über die Echtheit der alten arabischen Gedichte;

ثم Sir Ch. Lyall في مقدمة الجزء الثاني من «المفضليات» (سنة ١٩١٨). ولكن هؤلاء جميعاً لم يشكوا في التراث الجاهلي شك طه حسين ومرغليوث فيه. راجع:

Margoliouth, «Origins of Arabic Poetry», **J.R.A.S (1925), pp. 417-449.**

إلا أن عدداً من المستشرقين أنفسهم اتخذ موقفاً متحفظاً جداً من نظرية طه حسين ومرغليوث. راجع مثلاً:

Gibb, **Arabic Literature: an Introduction, pp. 13-16.** Della Vida, «Review of Hitti's History of the Arabs», **J.A.O.S. LIX, p. 124.** Nicholson, **Literary History of the Arabs, pp. 133-140.**

(١) مذكرات كرد علي، ٣: ٨٢٢. مستقبل الثقافة في مصر، ٣٣٥.
(٢) من حديث الشعر والنثر، المجموعة الكاملة، ٥: ٥٦٧.
(٣) ألوان، المجموعة الكاملة، ٦: ٤٠٨.
(٤) المرجع نفسه، المجموعة الكاملة، ٦: ٣٩٥.
(٥) القديم والحديث، ١٠٦.

النحو والصرف، وهم يزدرون أصول اللغة نفسها، وهم يبتدعون أساليب ومناهج في نظم الكلام لا يطمئن لها المنطق العربي ولا ترتاح إليها الأذن العربية»[1]. فنستخلص من هذين القولين تمسك كرد علي وطه حسين بأصول اللغة وقواعد الشعر العربي على أنها كفيلة بالمحافظة على الهوية العربية في الأدب الحديث إن استوحى الأدب الغربي فنونه وأغراضه ومعانيه. وإذ فخر كرد علي بما كان للأدب العربي القديم من تأثير في الأدب الأوروبي، ولا سيما الأسباني والايطالي[2]، نحس بأنه وجد في هذا الفخر عزاء عن تفوق الأدب الغربي الحديث وحاجة العرب إلى استلهامه، فضلاً عن ايحائه بأن الآداب كلها قائمة على تفاعل متبادل هو سر غناها، فلا يضير الأدب العربي الحديث ما يأخذه عن الغرب، وإن تأثر به اليوم فقد كان الأمر على نقيض ذلك في الماضي.

أما طه حسين فأكد أنه «لولا القديم ما كان الحديث... وأدباء الأوروبيين... يؤمنون بأن اليوم الذي تنقطع فيه الصلة بين حديث أدبهم وقديمه هو اليوم الذي يقضي فيه الموت على أدبهم، ويحال فيه بينهم وبين كل انتاج»[3]. فنرى هنا أن طه حسين استمد من الغرب حججه لمحاربة من تمثل بالغرب حتى تخلى عن كل صلة بالأدب العربي القديم، وكأنه أحس بأن حجج الغرب أقوى السلاح في محاربة المتعصبين له.

ثم نجد طه حسين يدافع عن الأدب العربي القديم ويبرر ما فيه من نقص، قائلاً: «ليس يقاس الشعر بأنه اشتمل أو لم يشتمل على هذا النوع أو ذاك، وإنما يقاس بأنه أجاد أو لم يجد النوع الذي اشتمل عليه... والشعر العربي قد أجاد تأدية ما كان ينبغي أن يؤدي من حاجات العرب الفنية في عصوره التي قيل فيها»[4]. كذلك «نظلم الأدب العربي القديم إن قلنا إنه ضعيف أو ساذج بالنسبة للأدب الفرنسي، أو الأدب الانكليزي، أو الأدب الألماني. لأن الظروف التي

---

(١) في الأدب الجاهلي، المجموعة الكاملة، ٥: ٣١٧.
(٢) مصادر الثقافة العربية، ٤٦.
(٣) حديث الأربعاء، ١: ١٤.
(٤) في الأدب الجاهلي، المجموعة الكاملة، ٥: ٣٢٣.

أحاطت بالأدب العربي القديم مخالفة للظروف التي تحيط بالآداب الأوروبية الكبرى. وإذا أردنا أن نقارن بين الأدب العربي الحديث والآداب الأوروبية الكبرى ظلمنا أنفسنا، ذلك أنا في بدء نهضتنا، لم نكد نتحلل من القيود الكثيرة التي تحول بيننا وبين الحياة العقلية الحرة» التي أتاحت للأدب الغربي تطوره ونضوجه[1]. فيتبين لنا من هذا القول أن طه حسين لم يكن أقل دفاعاً عن الأدب العربي القديم من ارسلان، ولكنه استخدم أساليب النقد الغربي في هذا الدفاع[2]، إذ اعتمد العلاقة الوثيقة بين الأدب والأحوال التي نشأ فيها ليبرر النقص في الأدب العربي الحديث، أو يبين روعة الأدب القديم واستيفاءه حاجات العرب الفنية. وبذلك يكون طه حسين قد وفّق بين فكره الغربي المستحدث، وتمسكه بالموروث من الأدب العربي على أنه من أهم عناصر الشخصية القومية.

أما الريحاني المهجري فسهل عليه الانفصال عن الموروث في مضمار الأدب أيضاً. فاعتبر معظم الشعر العربي القديم «دناً فارغاً، طيب الرائحة، ومصباحاً دخانه أكثر من نوره»[3]. وإن برّز فيه بعض الشعراء كأبي نواس والمتنبي وأبي العلاء وابن الفارض، مثلاً، ففي غرض واحد فقط[4]. فعندما هاجم الريحاني مقلدي القديم[5]، فلأن معظم هذا القديم في حد ذاته هزيل فارغ، في رأيه، لا لأن التقليد خال من الصدق، ويفصل الأدب عن عصره وبيئته، كما ارتأى كرد علي وطه حسين. وعلى نقيض هذين الرحالتين، انتقد الريحاني تمسك الشعراء بالأساليب الشعرية القديمة، واعتبرها سبب العقم والتبذل والتكرار في الشعر العربي «فتحققت أن التزام القافية الواحدة والأوزان الوضعية يحول غالباً دون التبسط والتدفق، فيضطر الشاعر أن يلجم قريحته... أو يشذب المعاني الجديدة لتلائم الصيغ القديمة»[6]. ولذلك نبذ الريحاني هذه الأساليب القديمة

---

(١) من حديث الشعر والنثر، المجموعة الكاملة، ٥: ٥٦١.

(٢) ذكر طه حسين تأثره بتين وسانت بوف وجول لوميتر، مثلاً. راجع: حديث الأربعاء، ٢: ٦٢-٦٦.

(٣) أنتم الشعراء، ١٣.

(٤) المرجع نفسه، ١٤.

(٥) أنتم الشعراء، ١٦-١٨، ٩٠-٩٣. أدب وفن، ٨٧. قلب العراق، ٢٣٧-٢٣٩.

(٦) الريحانيات، ٢: ٩.

في نتاجه الأدبي وابتدع أسلوباً جديداً في الأدب العربي هو الشعر المنثور، حاكى فيه شعراء الغرب، ولا سيما وولت ويتمان[1]، ولم يرتبط فيه بأي الفنون أو الأساليب العربية القديمة[2].

وواضح من موقف الريحاني هذا أن الأدب الغربي بات، في رأيه، المثل الأعلى والمقياس الذي يقاس به كل انتاج أدبي. ونحس أن هذه المقاييس كانت السبب في انتقاده شعر المتنبي لغلوه[3]، أو استقلال البيت معنى ومبنى في القصيدة الكلاسيكية[4]. ولذلك أيضاً أخذ على الشعراء المعاصرين له أنهم لم ينفصلوا، مثله، عن أساليب الشعر القديم ولغته وقواعده وروحه ليقتفوا أثر الأدباء الغربيين فكراً وروحاً وعاطفة وأسلوباً: «ليس في العالم العربي اليوم، لا في العراق ولا في سورية ومصر، لغة للشعر جديدة بأجمعها ـ بمعانيها ومبانيها، بأساليبها وفنونها، بأغراضها ومصادر وحيها. فإنك لا تجد بين الشعراء العراقيين أو السوريين أو المصريين شاعراً من طبقة الشعراء الأوروبيين الحديثين في نطاقهم الرحب، الاجتماعي والوجداني، الطبيعي والروحي ـ شاعراً مثل اميل فيرهارن البلجيكي، أو وليم ييتس الايرلندي، أو جون ماسفيلد الانكليزي، أو روبرت فروست الأميركي. وكل واحد من هؤلاء الشعراء يختلف عن زميله بأسلوبه الشعري والأغراض الشعرية، ويتفق واياهم في الخروج عن قديم الأوضاع والمواضيع... وقلما نجد شيئاً من هذا في الشعر العربي. قلما نجد شيئاً من منازع النفس التي تحررت من قيود التقاليد، ولا تزال مضطربة حائرة، أو من أغراض العقل المكتشف المفتاح، أو من الأهواء البشرية المقرونة بتصوف، أو من الأهداف المادية التي تلحقها سحب الخيال الورع الوديع»[5].

وفي هذا نجد الفارق بين طه حسين الشرقي والريحاني المهجري. فطه

---

(١) هتاف الأودية، ٩.
(٢) أسلفنا الاشارة الى مآخذ كرد علي على أسلوب جبران والريحاني.
(٣) أدب وفن، ١٠٤ ـ ١٠٦.
(٤) المرجع نفسه، ١٠٧.
(٥) قلب العراق، ٢٣٧ ـ ٢٣٨. راجع كذلك ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

حسين لم ينكر تفوق الأدب الأوروبي على الأدب العربي الحديث، إلا أنه اعتمد أساليب الغرب النقدية ليعلل ذلك، ويبرر النقص في الأدب العربي الحديث، ويظهر مواطن الروعة في الأدب العربي القديم، وضرورة استيحائه لكي لا تنقطع الصلة بين حاضرنا وماضينا فنفقد بذلك هويتنا. أما الريحاني فاعتمد الأدب الغربي نفسه مثالاً ومقياساً، لا أساليبه النقدية، وإذ اختلف عنه الأدب العربي القديم كل الاختلاف، انتقد هذا الأدب ولم ير صلته بالأحوال التي انبثق منها. ثم إن المهجري قد انفصل عن بيئته ردحاً من غير أن يفقده ذلك احساسه بهويته الشرقية، بل كان هذا الانفصال مهمازاً زاده تمسكاً بها، ولذا نحسب أن الريحاني لم يؤمن بضرورة الاتصال بالماضي إن أردنا الحفاظ على هويتنا وعلى أدبنا، كما ارتأى طه حسين.

ولكن موقف الريحاني الغربي الخالص لم يحل دون الصراع في فكره، نستخلصه حين ناقض دعوته إلى محاكاة الأدب الغربي وقال: «ليس من رأيي، ونحن في يقظتنا القومية، وتجديد ثقافتنا العربية، أن نهتم كثيراً بانتاج الأمم الغربية الأدبي، وخصوصاً ما كان منه في هذا الزمان. فهو على الاجمال إما رجعي وإما محض مادي، وفيه الكثير مما هو ناشىء عن الأمراض الجسدية والأخلاقية، وفيه القليل مما هو عالمي انساني سليم. ولكنه في كل حال يبلبل الأفكار... ويثير النعرات والشهوات الشخصية والوطنية. وإننا في رجوعنا حتى إلى الصالح السليم منه، لا نستفيد كثيراً في نهضتنا الفكرية، بل أقول إننا نتضرر إذ نتعود الاتكال في التفكير على غيرنا. وفي أدبنا العربي الجديد والمجدّد كثير من هذا الاتكال ونتائجه. فيجب أن نقف عند هذا الحد. وأن نتكل على أنفسنا، وعلى ينبوع الذكاء في ارثنا الأدبي»[1].

وواضح أن سبب التناقض بين موقفه هذا ودعوته السابقة هو نزعته القومية التي لم تستطع أن تنكر اسهام الماضي في تكوين الهوية العربية. وهذه النزعة عينها جعلته يتحامل هنا على الأدب الغربي تحامله على الحضارة الغربية كلها،

---

(١) أدب وفن، ١٤٧ ـ ١٤٨.

فيرميه بالفساد الخلقي والمادية، وكأنه ينتقم بذلك ممن غزا البلاد العربية بعلومه وآدابه فباتت «تتكل في التفكير على غيرها». فاستوحى الريحاني السياسة نقده، بعد أن كان قد استوحاه من الأدب الغربي، وفي كلتا الحالتين نراه أبعد عن الصواب من طه حسين الذي نقد الأدب بأساليب النقد نفسه، فلم يتحامل أو يتحيز أو يناقض نفسه في هذا المضمار.

٦ ـ الصراع في الفكر العلمي

أ ـ علوم الغرب سبب تطوره الاقتصادي والسياسي ـ حاجة العرب إليها

اقتفى رحالونا الأربعة أثر السابقين في اظهار الدور الأساسي الذي لعبته العلوم في تطور الغرب الزراعي والصناعي والاقتصادي والعسكري، مما مكنه من السيطرة على البلاد العربية سياسياً واقتصادياً[١]. وفي هذه الحقبة وعى رحالونا كلهم أن العلم شرط أساسي لكل نهضة سياسية أيضاً، سواء كان عنوانها الحرية والاستقلال، أم النظام الديمقراطي العادل[٢]. وكان الريحاني وطه حسين أكثر رحالينا عناية بابراز العلاقة الوثيقة بين العلم والأحوال السياسية، كما بينا.

لا ريب في أن عدد المدارس والمتعلمين العرب ازداد بعد الحرب العالمية، ولكن ذلك لم يقض على الفرق الشاسع بين الغرب والشرق في هذا المضمار. فوصف كل من الرحالين الأربعة انتشار التعليم ومؤسساته في أوروبا، وتطور العلوم والآداب فيها، وتشجيع الحكومات والأفراد لها[٣]. وقابلوا بين هذه الأحوال في الغرب والتأخر العلمي والفكري في الشرق[٤]، حيث يصرف الأغنياء

(١) غرائب الغرب، ٢: ٢٤٥ ـ ٢٤٧، ٢٥٣. الارتسامات اللطاف، ٢٣، ١٩٣. الحلل السندسية، ١: ١٤. ملوك العرب، ٢: ٢٦٩. فيصل الأول، ١٩٣ ـ ١٩٦. من بعيد، ٥٦ ـ ٥٧. مستقبل الثقافة في مصر، ٢ ـ ٣، ٤٦ ـ ٥١.

(٢) غرائب الغرب، ٢: ٢٥٨ ـ ٢٥٩. مستقبل الثقافة في مصر، ٩٧ ـ ٩٨، ٤٤١، ٤٤٥، ٤٥٥.

(٣) غرائب الغرب، ٢: ١٤ ـ ١٨، ٤٢ ـ ٤٣، ٤٤، ٤٧، ٥٩ ـ ٦٠، ٢٣٧ ـ ٢٦٠. الارتسامات اللطاف، ٢٣. ملوك العرب، ٢: ٢٧٣. من بعيد، ١٧٣ ـ ١٧٤، ١٨٠. في الصيف، ٨٣، ٩٢ ـ ٩٣. مستقبل الثقافة في مصر، ٤٩١ ـ ٤٩٧.

(٤) مذكرات كرد علي، ٢: ٢١٧ ـ ٢١٨ و٣: ٧٦٩، ٨١٣ ـ ٨١٤، ٨٨١ ـ ٨٨٢، ٩٢١. =

أموالهم على الكماليات التافهة بدلاً من أن يتبرعوا بها لتطوير العلوم، على غرار ما يفعل الموسرون في الغرب[1]. واتضح لرحالينا أن الشرق لا يزال عالة على الغرب في علومه، ونتيجة لذلك سيبقى عالة عليه في مرافق الحياة كلها[2]، وقد صرح طه حسين متألماً: «ليس لمصر علم، وانما هي في علمها عالة على أوروبا وأميركا تستعير منها كل شيء»[3].

وربما كان وعيهم هذا الواقع سبباً في ازديادهم احساساً بأن اقتباس العلوم وحدها لا يجدي ما لم يرافقها الأسلوب العلمي الذي اعتمده الغربيون، فكان سرّ تفوقهم. وعلى غرار ما فعل الرحالون السابقون، بيّنوا بدورهم ضرورة التمحيص والتدقيق والتجديد والرغبة الدائمة في تخطي الذات والقديم الموروث، واعتماد العقل والمنطق في البحث العلمي[4]. ولم يغفل الكلام على أهمية الأسلوب العلمي سوى ارسلان، ولعل السبب في ذلك نظرته الدينية، ولنا عود إليها في الفصل التالي.

ولأن رحالينا ازدادوا شعوراً بأهمية الأسلوب العلمي، تنبهوا إلى قضية جوهرية لم يعها الرحالون السابقون، وهي أن غاية البحث العلمي ليست دائماً نفعية، وأن العلماء الغربيين طلبوا العلم للعلم وهدفهم الوحيد المعرفة وادراك الحقيقة. أحس الرحالون السابقون بأهمية العلوم لأنها السبيل الوحيد إلى التطور السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وهذا ما بيّنه كرد علي والريحاني وطه حسين أيضاً. ولكن هؤلاء أكدوا، فوق ذلك، أن غاية العلوم بلوغ «المعرفة من حيث

الارتسامات اللطاف، ٢٣ ـ ٢٤، ١٩٣. ملوك العرب، ١: ١٦٤، ١٦٩، ١٨٣، ٢٢٧ و٢: ٢٧٣.

Around the Coasts of Arabia, p. 88 Arabian Peak & Desert, pp. 142,193-196.

في الصيف، ٨٣، ٩٢ ـ ٩٣. من بعيد، ٥٦. مستقبل الثقافة في مصر، ٤٩٦ ـ ٤٩٧.

(١) من بعيد، ٥٦ ـ ٥٧. مستقبل الثقافة في مصر، ٤٩١ ـ ٤٩٥.

(٢) الارتسامات اللطاف، ١٩٤. فيصل الأول، ١٩٣ ـ ١٩٦.

(٣) من بعيد، ٥٦.

(٤) غرائب الغرب، ٢: ٢٥٨، ٢٥٩. «الأخلاق»، الريحانيات، ١: ١٧١. التطرف والاصلاح، ٤٤. مستقبل الثقافة في مصر، ٢١٦ ـ ٢٢١. من بعيد، ٢٤٦. رحلة الربيع، ٩، ٩١. صوت باريس، ١: ٣١.

هي، وإلى حيث يقصد به إلى توسيع العقل وتغذيته بألوان مختلفة من العلم الانساني قد لا يحتاج إليها الفرد من عامة الناس»[1]. وقال كرد علي «إن من تعلم علماً للاحتراف لم يأت عالماً وإنما يجيء شبيهاً بالعلماء»[2]. ونرجح أنهم وعوا هذه الغاية العلمية البحتة نتيجة تأثرهم المتزايد بالفكر الغربي، وبعد ما اتضح لهم استمرار التخلف في الشرق، على الرغم من اقتباسه علوم الغرب.

وكان طه حسين أكثر رحالينا شعوراً بأن وجود العلم وتطوره مرهونان بطلب المعرفة لنفسها، وبصرف النظر عن فوائدها العملية. ولذلك أكد أن العلوم العملية «لا يمكن أن توجد ولا أن تنتج ولا أن تعيش ولا أن تتيح للناس ما ينعمون به من الحضارة وما يتقلبون فيه من الترف بدون هذا العلم الخالص نفسه»[3]. وعليه لم يبق العلم سبيلاً إلى الحرية والاستقلال فحسب، بل بيّن أن الحرية والاستقلال أنفسهما «وسيلة إلى أغراض أرقى منهما وأبقى، وأشمل فائدة وأعم نفعاً. . . تضيف إليهما الحضارة التي تقوم على الثقافة والعلم، والقوة التي تنشأ عن الحضارة والعلم، والثروة التي تنتجها الثقافة والعلم»[4]. فبما أن للعلوم غاية علمية خالصة، يتضح كيف يكون العلم معاً أساس الحرية والاستقلال والغرض الذي يهدفان إليه. فقد كان طه حسين من المعجبين بفلسفة كونت الاجتماعية[5]، وهي التي تؤكد أن التقدم السياسي مقرون بالتقدم الفكري، وأن تطور المجتمع يوصل إلى هذه الوضعية التي يسود فيها نظام العقل والعلم[6]. وكان طه حسين، بعد، تلميذ دوركيم[7]، فتأثر بما أخذه عنه من مذهب سان سيمون. فليس غريباً أن يعود إلى وطنه مؤمناً بأن غاية كل تطور سياسي واجتماعي

---

(١) مستقبل الثقافة في مصر، ١٣٤. راجع كذلك ص ٤٢٦و ٤٢٧ ـ ٤٢٩. وللريحاني موقف مماثل في «قلوب النوابغ»، الريحانيات، ٢: ١٧١.

(٢) خطط الشام، ٤: ٥.

(٣) مستقبل الثقافة في مصر، ٤٢٠. راجع كذلك ص ٤٢٣.

(٤) مستقبل الثقافة في مصر، ٢.

(٥) حديث الأربعاء ٣: ١٠١.

(٦) A.Comte, Cours de philosophie positive,pp. 27—31, 53— 54.

(٧) الأيام، ٣: ١٦٦.

هي الوصول إلى سيطرة العلم والعقل، وأن «عبئاً خطيراً... سيقع على العلماء والمثقفين من أبناء هذا الوطن. فهم قد عرفوا تجارب الأمم، وعرفوا حقائق العلم... وهم القادرون على أن يقودوا الشعب إلى الخير»[1]. فبما أن العلم بات، في رأي طه حسين، السبيل إلى الحضارة والغاية التي تحققها الحضارة، كان التعليم أهم ما ينبغي أن يهتم به الدولة والعلماء والمثقفون على السواء. ولذلك وجّه طه حسين عنايته الأولى إلى شؤون التربية والتعليم في مصر، لا بصفته عميداً لكلية الآداب ووزيراً للتربية فحسب، بل في مؤلفاته أيضاً، وعلى رأسها «مستقبل الثقافة في مصر».

وعلى نقيض الرحالين الآخرين لم يكتف طه حسين بالنظر في مظاهر الحياة العلميّة التي طالب باقتباسها عن الغرب، أي العلوم المختلفة ومناهجها وسبل البحث العلمي، بل فكّر، دون غيره، في أصول هذه العلوم وجذورها، إذ أدرك أن اقتباس مظاهر العلم لا يجدي إن أغفلت الأصول التي نبعت منها روح هذه العلوم وأساليبها في البحث. ورأى طه حسين أن جذور الفكر الغربي في الفلسفة اليونانية واللاتينية، فأكد «أثر هاتين اللغتين في تكوين العقل وتقويته وتثقيفه واعداده للتفكير المستقيم»[2]. وفيما لم يجد المويلحي في الفلسفة اليونانية إلا المواعظ الأخلاقية التي توافق الاسلام، رأى فيها طه حسين روحها البروميثية التي كوّنت العقل الأوروبي حتى تمكّن من تطوير العلم واستخدامه لتغيير الحياة والكون، فانتهى إلى ما هو عليه الآن من الرقي[3]. ولذلك عني طه حسين عناية شديدة بادخال اليونانية واللاتينية في برامج التعليم في مصر، وقد اعتبرهما شرطاً أساسياً لتكوين العلماء الأحرار المستقلين الذين سيمكنون مصر من اللحاق بركب الحضارة[4].

من هذا كله تتضح الخطوة الواسعة التي خطاها رحالونا في مطالبتهم باقتباس العلوم الغربية، إذ أدركوا أن أخذ العلوم ومناهجها لا يجدي إن بقي

---

(١) المرجع السابق، ٣: ١٦٦.
(٢) مستقبل الثقافة في مصر، ٢٩٧.
(٣) قادة الفكر، المجموعة الكاملة، ٨: ٢٦٨.
(٤) مستقبل الثقافة في مصر، ٢٨٩، ٢٩٢.

الشرق عالة على الغرب في بحثه العلمي، وأن الاستقلال العلمي يقتضي طلب المعرفة لذاتها، لا على أنها وسيلة فقط لتنمية الاقتصاد والسياسة. ولأول مرة نجد رحالة، ولو فريداً، يبحث في الأصول الفلسفية التي نبع منها واستند إليها الفكر العلمي في الغرب.

ونتيجة لهذا التطور في فكر رحالينا العلمي كان من الطبيعي أن يتعمقوا في البحث عن العوامل التي سببت التخلف العلمي في الشرق، واستمرار هذا التخلف.

ب ـ سبب التخلف العلمي في الشرق

لم يحمّل رحالونا الأربعة الأجنبي مسؤولية التخلف العلمي في بلادهم، على غرار ما وجدنا في مؤلفات المويلحي ومحمد فريد، مثلاً، وإنما أنحوا باللائمة على العرب أنفسهم، حكومة وشعباً: انتقد رحالونا الحكومات العربية لأنها أهملت التعليم[1]، أو ناهضت أساليبه الحديثة[2]، أو حاربته متذرعة بأن العلوم الأوروبية خطر على مبادىء الاسلام[3]. وعابوا على الشعوب العربية أيضاً خمولها، واعراضها عن كل ما يوسع آفاقها العلمية والثقافية، إذ قنعت بجهلها وتخلفها[4].

وتجلى الصراع الفكري، أول ما تجلى، في رغبة رحالينا المسلمين بالدفاع عن الإسلام وتنزيهه عن أن يكون المسؤول عن تخلف المسلمين العلمي، أو أن يكون فيه ما يناقض العلوم الأوروبية التي آمنوا بقيمتها. ولكننا نجد فارقاً هنا بين كرد علي وارسلان، من جهة، وطه حسين، من جهة ثانية.

---

(١) غرائب الغرب، ٢: ١٤ ـ ١٨. الارتسامات اللطاف، ٢٤. مستقبل الثقافة في مصر، ٢١٦ ـ ٢٢١. رحلة الربيع، ٩١.

(٢) رحلة الربيع، ٩١.

(٣) ملوك العرب، ١: ١٦٤، ١٦٩ مثلاً.

(٤) مذكرات كرد علي، ١: ١٩٤ و٢: ٦٣٩ ـ ٦٤٠. الارتسامات اللطاف، ٢٤، ٥٢ ـ ٥٣. ملوك العرب، ١: ١٨٣، ٢٢٥ ـ ٢٢٧ و٢: ٢٧٣. في الصيف، ٨٣. رحلة الربيع، ٩٢ ـ ٩٣. من بعيد، ٥٧. مستقبل الثقافة في مصر، ٤٩٦ ـ ٤٩٧.

أكد الرحالون الثلاثة أن الأخذ بالعلوم الغربية لا يهـدد الاسلام على الاطلاق[٥]. ولكن كرد علي وارسلان انطلقا من نظرة دينية إلى الوجود إذ عادا إلى الإسلام ليبيّنا أنه يشجع العلوم والفنون[٢]، وعليه يكون اقتباس العلوم الغربية واجباً دينياً. فليس الإسـلام، إذاً، مسؤولاً عن التخلف العلمي في الشرق المسلم[٣]. ولكن بسبب نظرتهما الدينية اختارا من الإسلام فقط مـا يوافق غايتهما، وهو الحث على نقل العلوم الغربية، وأغفلا منه كل ما يناقض أساليب البحث العلمي الخالص. فلم يختلفا في ذلك عن رحالي الرعيلين السابقين.

أما طه حسين، فلم تكن نظرته إلى الوجود دينية، كما أسلفنا، ولذلك رأى ما قد يناقض الدين في العلوم، ولا سيما في أساليبها العلمانية الخالصة، فسلك طريقاً أخرى في تبرئة الإسلام من مسؤولية التخلف العلمي، ولعله متأثر هنا أيضاً بفلسفة كونت الوضعية. **أكد طه حسين أن الحقيقة الدينية مفصولة تمام الانفصال عن الحقيقة العلمية، ولا دخل للواحدة في الأخرى، ولذلك استحال أن يهدّد العلم الدين، فـ «الدين يغذو القلوب والشعور» أما الحضارة التي بيّن طه حسين أنها قائمة على انتصار الثقافة والعلم «فتنتجها العقول»**[٤]. ولكن طه حسين رجع إلى تاريخ الإسلام نفسه يستوحيه براهينه على صحة ما ذهب إليه: فكما أخذ الأجداد المسلمون بأسباب حضارة الفرس والروم من غير أن يضير ذلك بدينهم، هكذا أيضاً لا يكون على «حياتنا الدينية بأس من الأخذ القوي بأسباب الحضارة الأوروبية»[٥]. فبدلاً من أن يستمد طه حسين من الإسلام براهينه على أن الدين ليس مسؤولاً عن تخلف المسلمين العلمي، استشهد تاريخ الإسلام، فكان أقرب إلى روح العلم من كرد علي وأرسلان، ولم يكن أبعد منهما عن موروثه.

---

(١) الاسلام والحضارة العربية، ١: ١٦٢ ـ ١٦٨. «لماذا تأخر المسلمون» المنار، ٣١: ٤٥٨. مستقبل الثقافة في مصر، ٥٩.

(٢) الاسلام والحضارة العربية، ١: ١٦٢ ـ ١٦٨. «لماذا تأخر المسلمون»، المنار، ٣١: ٥٤٠ ـ ٥٤٤.

(٣) الاسلام والحضارة العربية، ١: ١٣٥ ـ ١٣٩. الارتسامات اللطاف، ٥٢، ٥٥ ـ ٧٠.

(٤) مستقبل الثقافة في مصر، ٥٥.

(٥) المرجع نفسه، ٥٩.

وعليه استطاع أن يستوحي هذا الموروث الحضاري ليحض على اقتباس العلوم الغربية، ويبيّن أن اغفالها تنكر لهذا الموروث، فقال: «نحن بين اثنين: إما أن ننكر ماضينا كله، ونجحد أسلافنا جميعاً ونرفض مجد المسلمين الذين أسسوا الحضارة الإسلامية ـ وما أظننا مستعدين لشيء من هذا ـ وإما أن ننهج نهجهم ونذهب مذهبهم ونأخذ بأسباب الحضارة الأوروبية في قوة كما أخذوا هم في قوة بأسباب حضارة الفرس والروم»[1].

كذلك نستخلص من قول طه حسين رغبته في أن يوضح أن الحضارات والعلوم كلها تنشأ نتيجة تحالف الشعوب المختلفة وتكامل جهودها الفكرية. وهذا ما بيّنه كرد علي وأرسلان والريحاني أيضاً، على غرار ما فعل الرحالون السابقون. فالحضارة العربية القديمة مزيج من اليونانية واللاتينية والفارسية والهندية والعربية وغيرها، كما أن الحضارة الأوروبية الحديثة صهرت هذه الحضارات كلها وغيرها[2]. وبذلك أراد رحالونا أن يستنهضوا همم مواطنيهم كي لا ييأسوا من اللحاق بركب الحضارة الغربية في مضمار العلوم. وأرادوا، في الوقت نفسه، أن يثبتوا أن العقل الأوروبي ليس متفوقاً، بحد ذاته، على العقل العربي، ولذلك يكون تخلف العرب مؤقتاً وعرضياً. فأكد طه حسين، مثلاً، أن الأوروبيين «أخذوا عنا هذه المذاهب (في العلم) كما نأخذ نحن عنهم اليوم، وساروا سيرتنا كما نسير نحن سيرتهم اليوم. فالفرق بيننا وبينهم في حقيقة الأمر لا يتصل بطبائع الأشياء وجواهرها، وإنما يتصل بالزمان، ليس غير»[3]. وبما أن تخلف العرب عرضي ومؤقت، استطاع طه حسين أن ينظر نظرة متفائلة إلى مستقبل العرب العلمي مشجعاً مواطنيه بأن العالم قد بلغ «من الرقي طوراً يمكننا من أن نبلغ في عصر قصير ما أنفق الأوروبيون في سبيله عشرات السنين بل مئاتها»[4].

---

(١) المرجع نفسه، ٥٩.
(٢) غرائب الغرب، ٢: ١٤، ٢٩١ ـ ٢٩٢. حاضر العالم الاسلامي، ١: ١٢١. المغرب الأقصى، ٦٧٢. مستقبل الثقافة في مصر، ٢٢ ـ ٢٤، ٣٨، ٥٩.
(٣) مستقبل الثقافة في مصر، ٣٨.
(٤) المرجع نفسه، ٣٩.

وعلى غرار الرحالين السابقين فخر رحالو هذه الحقبة أيضاً بموروث العرب الحضاري والفكري[1]، إذ كان فيه ما يثبت قيمة العقل العربي، ويعزّي عن تخلف الحاضر، ويستنهض الهمم في آن معاً. ولذلك أكد كرد علي «أن العرب الذين أنشأوا من العدم مدنية الأندلس، وقاموا في عصور الظلمات بأعمال لا يكاد يصدق الناظر إليها أنها بنت قرائحهم وثمرة عقولهم. . . لا يعجزهم اليوم. . . أن يقوموا بمثل ما عمل أجدادهم»[2]. وقد خص كرد علي وأرسلان والريحاني حضـارة العرب بمؤلفـات[3] تثبت علو كعبهم في العلوم والفنون والآداب والفلسفة، مستشهدين اعتراف الأوروبيين أنفسهم بذلك.

---

(١) كرد علي: غرائب الغرب، ٢: ٩ ـ ١١، ١٣، ١٦ ـ ١٧، ١١٤ ـ ١١٦، ١٢٦ ـ ١٢٩، ١٣٤ ـ ١٣٦، ١٤٢ ـ ١٤٣، ١٦٠ ـ ١٧٠، ٢٨٧ ـ ٢٩٠. الاسلام والحضارة العربية، ١: ١٧٠ ـ ١٧٨، ٢١٠ ـ ٢٢٩، ٢٤٥ ـ ٢٤٦، ٢٥٦ ـ ٢٥٧. مصادر الثقافة العربية، ٦٤ ـ ٧٨.
ارسلان، الارتسامات اللطاف، ٢٥ ـ ٢٩، ٣٨ ـ ٤٠، ٤٦ ـ ٥٢، ٥٥ ـ ٧٠، ١٩٢ ـ ٢٠٢.
تاريخ غزوات العرب، ١٤ ـ ١٦، ١٢٣ ـ ١٢٦، ٢٣٥ ـ ٢٣٨، ٢٤٢ ـ ٢٤٣، ٢٧٢ ـ ٢٧٣.
الحلل السندسية، ١: ٣٥٠ ـ ٣٥٩ و٢: ٢ ـ ٥١، ٧١ ـ ٨٠، ٨٧ ـ ٩٠، ٩٥ ـ ٩٩، ١٠٤ ـ ١٠٧، ١٣٧ ـ ١٦١، ١٦٥ ـ ١٦٦، ١٦٩ ـ ١٧١، ١٧٨ ـ ١٨٣ و٣: ١٦ ـ ٢٩، ٤٠ ـ ٤٣، ٨٤ ـ ١٣٢، ١٧٩ ـ ٢١١، ٢١٤ ـ ٢٢٦، ٢٣٠ ـ ٢٤٠، ٢٥٦ ـ ٢٩٢، ٣٠١ ـ ٣٣٥، ٣٣٩ ـ ٣٤٢، ٣٤٤ ـ ٣٤٦، ٣٥١ ـ ٣٧٣، ٣٧٩ ـ ٣٨٣، ٣٩٨، ٤١٤، ٤١٩ ـ ٤٢٠، ٤٤٨ ـ ٥٣٠. الريحاني، «نور الأندلس»، الريحانيات، ١: ٢٢٨ ـ ٢٣٠، ٢٣٤، ٢٣٨ ـ ٢٣٩.
المغرب الأقصى، ٣٩٨، ٥٠٢ ـ ٥٠٧، ٥١١، ٥١٢، ٥٢٨ ـ ٥٣١، ٥٥٣، ٦٠٣ ـ ٦٠٤، ٦٤٠ ـ ٦٤٢، ٦٧٢. ومخطوطته الانكليزية **Arabia's Contribution to Civilization**
طه حسين، من حديث الشعر والنثر، المجموعة الكاملة، ٥: ٥٦٤ ـ ٥٦٥، ٥٧١. مستقبل الثقافة في مصر، ٣٨، مثلاً.

(٢) غرائب الغرب، ٢: ١١٩. راجع قولا مماثلا لارسلان في: تاريخ غزوات العرب، ٤ و٧. الحلل السندسية، ١: ٧.

(٣) وضع كرد علي «خطط الشام» (في ستة أجزاء) و«الاسلام والحضارة العربية» (في جزئين). وكتب ارسلان «تاريخ الأندلس إلى سقوط غرناطة» و«تاريخ غزوات العرب في فرنسا وسويسرا وايطاليا وجزائر البحر المتوسط» و«الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية» (في عشرة أجزاء). ووضع الريحاني في الانكليزنة: **Arabia's Contribution to Civilization** وهو لا يزال مخطوطاً.

وأكد رحالونا أيضاً أن أوروبا لم تتوصل إلى رقيها العلمي والفني والحضاري إلا بفضل ما أخذته عن العرب في مختلف مضامير العلم[1]، فصرح الريحاني بلسانهم جميعاً: «كنا نحن المدرسين المعلمين لتلك الأمم (الأوروبية) أممهم، البانين لهم حاضر حضارتهم السعيد»[2].

وبيّن كرد علي وأرسلان، بعد، أن أوروبا كانت في أسفل دركات الجهل والانحطاط حين كان العرب في ذروة مجدهم[3]، وأن ما يعتز به الغرب الحديث من اكتشافات واختراعات قد سبقه اليه قدماء العرب: فعباس بن فرناس أول من حاول الطيران[4]، وأحد العرب الأندلسيين اخترع الطباعة قبل غوتمبرغ الألماني بنحو أربعة قرون[5]. ولم تكن غاية كرد علي وأرسلان الوحيدة أن يجدا في هذا الفخر عزاء وتعويضاً عن ذل الحاضر، ووسيلة من وسائل استنهاض الهمم. بل نحس برغبة خفية في التقليل من قيمة المنجزات الغربية، رداً على ما أصاب العرب من ذل سياسي على أيدي الغرب[6]. ونظن هذه الرغبة السبب أيضاً في

---

(١) غرائب الغرب، ٢: ١٣٩، ١٤٣ ـ ١٥٩، ١٦٧ ـ ١٧١. الاسلام والحضارة العربية، ١: ٥٢ ـ ٦٢، ١٦٦ ـ ١٦٧، ١٩٦ ـ ١٩٩، ٢١٠ ـ ٢٢٩، ٢٤٠ ـ ٢٤٦، ٣٦٠، مثلاً. مصادر الثقافة العربية، ٣٩، ٥٠، ٦٤ ـ ٧٨. الحلل السندسية، ١: ٣٦٤ ـ ٣٧٧، ٣٨٣ ـ ٤٢١ و٢: ٢٩٧ ـ ٢٩٨، ٣١٠ ـ ٣١١. حاضر العالم الاسلامي، ١: ١٠٦ ـ ١١٧، ١٢٨ ـ ١٥٥. المغرب الأقصى، ٣٩٨، ٦٧٢. من حديث الشعر والنثر، المجموعة الكاملة، ٥: ٥٧١.

(٢) المغرب الأقصى، ٣٩٨. لأرسلان قول مماثل في حاضر العالم الاسلامي، ١: ١٢٥. ولطه حسين في «من حديث الشعر والنثر»، المجموعة الكاملة، ٥: ٥٧١.

(٣) غرائب الغرب، ٢: ١٤١ ـ ١٤٤، ١٩٩. مصادر الثقافة العربية، ٣١ ـ ٤٧. الاسلام والحضارة العربية، ١: ١٨٧ ـ ١٩٩، ٢٧٨ ـ ٢٩٧. تاريخ غزوات العرب، ١٢٣ ـ ١٢٦، ٢٣٥ ـ ٢٣٨، ٢٤٢ ـ ٢٤٣، ٢٧٢ ـ ٢٧٣. حاضر العالم الاسلامي، ١: ١٥٣ ـ ١٥٤. الارتسامات اللطاف، ٥٥.

(٤) غرائب الغرب، ٢: ١٦٤.

(٥) المرجع نفسه، ٢: ١٦٥.

(٦) بين كرد علي أن علماء الغرب أنفسهم شوهوا قيمة التراث العربي والاسلامي، الاسلام والحضارة العربية، ١: ١ ـ ٣، ١٣ ـ ٣٨، ٤٩ ـ ٥٢. هذا مع أنه اعترف بما لبعض المستشرقين من أياد بيضاء على احياء التراث العربي، غرائب الغرب، ٢: ٥٦ ـ ٥٧.

تحيز الرحالتين ومغالاتهما في ما نسبا إلى العرب من اختراعات، وقد صرّح أرسلان في تأريخه فتح العرب للأندلس «إن الأمر غير خال في هذا الإملاء، من نزعة جنسية، وحنوة عصبية، وهفوة للفؤاد وراء آثار بني الجلدة»[1].

أما الريحاني فسلك سبيلاً آخر في التقليل من قيمة العلوم الغربية. فبما أن العلوم مظهر من مظاهر الحضارة الغربية التي وصمها بالمادية والفساد الخلقي، انتقم لتخلف العرب بأن بيّن السمو الخلقي والانساني الذي يتسم به طبيب يعالج مرضاه بوسائل الطب «العربي» في مقابل التدجيل والرغبة في الكسب المادي اللذين يميزان من درس الطب على الطريقة الغربية. فحكيم بتغرين «كان طبيباً قليل العلم بما في الكتب» إلا أنه كان «من سلالة أولئك المحسنين إلى الناس بما عملوا، وإن قل علمهم. ولا أظن أن أغلاطهم في المداواة كانت أكثر من أغلاط أطباء هذا الزمان الرسميين، أو أن ضحايا جهلهم، أو تدجيل بعضهم، كانت أوفر مما هي في المستشفيات الحديثة ـ ومما هو مؤكد محقق أن أولئك الأطباء المتخرجين من مدرسة التجارب والزمان كانوا مشهورين ببرهم، فكان أشدهم حباً للمال يداوي المرضى مجاناً أكثر من النطاسي الشفيق الكريم في هذا الزمان. تباركت تلك الأخلاق العالية، وتبارك العلم الذي لا يفسدها»[2].

فطه حسين وحده لم يحاول الحط من قيمة العلوم الغربية. ولكن الحق يقال إن هذا الميل ضئيل جداً في كتب كرد علي وأرسلان والريحاني. فنحن لا نلمس عند رحالي هذه الحقبة ما رأيناه في كتابة المويلحي وأحمد زكي ومحمد فريد من انتقاد للعلوم الغربية، وإظهار ما فيها من نقص وعجز وتقصير، أو ما ينجم عنها من مآسٍ.

---

(١) الحلل السندسية، ١: ١٢. وقد أخذ كل من الريحاني (النكبات، ١٠١) والأب لامنس اليسوعي (المشرق ٢٠ (١٩٢٢)، ٩٦٤ ـ ٩٧٢) على كرد علي تحيزه للعرب ومغالاته في وصف عظمتهم حتى اقترف أخطاء كان ينبغي أن يتجنبها بصفته عالماً وبحاثة. منها قوله، مثلا، إن أولاد موسى بن شاكر كانوا ينفقون من مالهم الخاص على ترجمة الكتب «ما لا تكاد دولة من دول الغرب اليوم تنفقه على جميع فروع معارفها». الاسلام والحضارة العربية، ١: ١٦٨. راجع كذلك، ١: ١٩٥ ـ ١٩٦.

(٢). قلب لبنان، ٩٨.

فإن لم ينجم تخلف العرب العلمي عن دينهم، ولا عن تكوينهم الذهني، **فألام عزا رحالونا انحطاط العلوم العربية بعد ما عرفت من سالف عز؟**

تدين أرسلان جعله يعتبر الإسلام نفسه سبب رقي المسلمين الحضاري، فيما كان ابتعادهم عن الدين وجهلهم أصوله السبب في تخلفهم العلمي والحضاري[1]. وعليه رأى أن الحركة الوهابية حركة «إصلاح وترقية وتنقية... فهو مشرب اصلاحي مستحب جداً في العصر الحاضر. وإن سألت الأوروبيين أنفسهم قالوا لك إن مثل هذا المشرب هو الذي فك قيود الأفكار وحل عقل العقول في أوروبا، وكان فاتحة عهد الارتقاء. وكثيراً ما يطلق الأوروبيون على الوهابيين لقب: بروتستان الإسلام»[2]. كان الإسلام الحجر الأساسي الذي أقام عليه أرسلان هويته، فكان السبيل الوحيد إلى الحفاظ على هذه الهوية. ولذلك قرن مظاهر الفكر كلها بالدين، ولم يستطع أن يتصور أي تطور فكري أو علمي مفصولاً عن الدين. إلا أن كلامه على سبب التطور العلمي في أوروبا يوضح لنا شعوره بأن التضييق على الحركة الفكرية كان السبب في انحطاط الحضارة، غربية كانت أم إسلامية. ولذلك اعتبر حركة دينية اصلاحية كالوهابية مماثلة لحركة دينية اصلاحية رافقت النهضة في أوروبا، فشبه الحركة الوهابية بالبروتستانتية، ولم ير خلوها من حرية البروتستانت في تأويل الدين. فضلاً عن أنه أسقط من الوهابية كل ما يناقض الحرية الفكرية والعلمانية اللتين كانتا من العوامل الأساسية في ارتقاء أوروبا، وقد جاءت الحركة البروتستانتية مظهراً من مظاهرهما.

وبيّن كرد علي أيضاً أن التعصب الديني في اسبانيا كان من أسباب تخلفها الفكري والعلمي[3]، فيما ازدهرت العلوم في ألمانيا، مثلاً، بعد أن تولت الدولة شؤون التعليم فيها، بدلاً من الكنيسة[4]. فنستنتج من ذلك شعوره بأن العلوم لا تتطور إلا إذا أتيح لها جو من الحرية الفكرية، وتخلصت من مبدأ التسليم

---

(١) «لماذا تأخر المسلمون»، المنار، ٣١: ٥٤٠ ـ ٥٤١.
(٢) النهضة العربية في العصر الحديث، ٣٠ ـ ٣١.
(٣) غرائب الغرب، ٢: ٢١٩.
(٤) المرجع نفسه، ٢: ٢٥١ ـ ٢٥٢.

بالافتراضات المسبقة الثابتة التي يفرضها المعتقد الديني. وفي الفصل الثاني من بحثنا[1] أوضحنا أنه أنحى باللائمة على الحكام ولا سيما رجال الدين المتزمتين، وحملهم مسؤولية ما آلت إليه الحضارة العربية. وهذا ما بيّنه في مؤلفات هذه الحقبة أيضاً حين أكد أن الصراع بين العلماء الأحرار ورجال الدين انتهى بانتصار هؤلاء، فبدأت عصور الجمود والتخلف في تاريخ العرب الحضاري[2]. فالغرب «إذا هلك فيه رجل بطريق الإلحاد والخروج عن مألوف القوم» حين اضطهد الحكام وديوان التفتيش العلماء والفلاسفة في العصر الوسيط «يقوم غيره من أخلافه في الحال يتناول ما بدأ به سلفه... ورأينا في هذا الشرق القريب أناساً ينزعون إلى التجديد والابداع فكان نصيبهم من الحياة ضرب أعناقهم، أو إدخال الرعب في قلوبهم، حتى قضوا أعمارهم في خمول وتقية، وكان نصيب الأمة العربية أن يقل فيها جداً من يخلفهم في دعوتهم... وجاء زمان وهو ليس ببعيد، وقد أصبح الناس ينكرون البديهيات في العلم... فغارت ينابيعه من أرضنا، وفاضت في الغرب... نعم، العلم ابن الحرية»[3].

وفي هذه الفترة يتضح لنا وجه من وجوه الصراع في فكر كرد علي: فهو لم يتساءل عن السبب الذي جعل الغربيين ينتصرون على الاضطهاد الفكري، فيما رضخ له العرب، ولم يبحث عن العوامل التي أدت إلى أن يكثر من حل محل ضحايا الحرية في الغرب، فيما «كان نصيب الأمة العربية» أن يقلوا جداً. وكأنه أحس بأن البحث في هذا الموضوع سيعرضه لمشكلة شائكة كان تجنّبه إياها وجهاً ثانياً من وجوه الصراع في فكره العلمي: أي العلاقة بين الإسلام وحرية البحث العلمي. وقد أسلفنا الاشارة إلى اعتباره اكتساب العلم واجباً دينياً، مما يرينا تمسكه بالنظرة الدينية إلى الكون، ورفضه أن يرى تناقضاً بين العلم والدين؛ ولكن تفصيل ذلك سيكون موضوع الفصل اللاحق من بحثنا.

---

(١) راجع ص ٢٥٥ ـ ٢٥٧ من هذا الكتاب.

(٢) الاسلام والحضارة العربية، ٢: ٤٣ ـ ٥٠، ٧٠، ٧٤، ٩٢ ـ ٩٣. القديم والحديث، ٤٩. خطط الشام، ٤، ٦ ـ ٧. مذكرات كرد علي، ١، ٢٧ ـ ٢٩ و٢: ٣٥٣، ٦٣٣ ـ ٦٣٥ و٣: ٧٢٨، ٧٣٤ ـ ٧٣٥، ٨٥١.

(٣) خطط الشام، ٤: ٦.

ومظهر آخر من مظاهر الصراع في فكر كرد علي العلمي نجده في مبالغته في ما نسب إلى قدماء المسلمين من حرية فكرية، فشوّه حقائق التاريخ. قال، مثلاً: «هكذا المسلمون في العالم حكاماً ومحكومين، السلطان يعمل، والواعظ يعظ، والناس آمنون، والحرية مشاعة شاملة. وبهذه الحرية التي تمتع بها العرب في دولهم قبل أن تعرف معناها أمة من الأمم قبلهم، نشأ رجال في السياسة والحرب والادارة والعلم والفن والصنائع والتجارة كانوا غرة في جبين الدهر»[1]. فغمط كرد علي اليونان، مثلاً، حقهم في سبق العرب إلى فهم الحرية فهماً أوسع وأشمل، ونسب إلى تاريخ العرب «حرية مشاعة شاملة» لم يعرفها عهد من عهوده. ثم أكد أن أوروبا العصور الوسطى كانت أشد تضييقاً على الحرية الفكرية من المسلمين في أظلم عهودهم، إذ «ان ما وقع في بلاد المسلمين في غضون ألف سنة من هذه النكبات لا يعد جزءاً صغيراً مما حدث في الغرب بسبب المذابح الدينية وديوان التحقيق الديني وضغط الكنيسة على العقول وحريتها»[2]. ولا تتجلى في هذا كله رغبة كرد علي بالعزاء والتعويض عن تخلف الحاضر، فحسب، ولا وسيلة من وسائل الانتقام من الغرب وتحقيره؛ بل نحس بأن رحالتنا أراد أن يبعد عن الإسلام نفسه كل تهمة بأنه قد يكون السبب في التضييق على الحرية الفكرية التي لا تطور علمي بدونها، فتنحصر المسؤولية في الحكام ورجال الدين.

وهنا نرى الفارق بينه وبين الريحاني وطه حسين. لم يتهما الدين نفسه بأنه السبب في مناهضة الحرية الفكرية وتخلف العرب العلمي، ولكنهما لاما العرب الذين سيطرت عليهم العاطفة الدينية، وقد رأيا أن سيطرتها كانت العائق الذي حال دون التحرر التام لينطلق الفكر في البحث العلمي حراً من كل قيد. كتب الريحاني «قد خالط علومنا كثير من الخرافات والتقاليد والأوهام. نظرنا إلى العالم

---

(١) الاسلام والحضارة العربية، ١: ١٩٥ ـ ١٩٦. راجع كذلك غرائب الغرب، ٣: ١٢٢، ١٣٣ ـ ١٣٤، ١٣٦.

(٢) الاسلام والحضارة العربية، ٢: ٩٢. راجع كذلك: غرائب الغرب، ٢: ١٤٠ ـ ١٤٣، ١٧٣، ١٨٥، ٢٠٠ ـ ٢٠٦، ٢١٤ ـ ٢١٦.

خلال ستار هو الإسلام. فكان شفافاً باهراً في الأحايين، كحالة قرطبة عهد بعض الأمويين. فتراءت لنا من حقيقة الوجود والكون أشياء طلي بعضها، وبعضها غامض أو مقطع. فاستخدمنا منها ما استطعنا، وأهملنا منها، كرهاً أو جهلاً، ما خالف قواعد الدين. لا يخدعنك ما تقرأه في التاريخ عن تساهل الخلفاء في الأندلس وحلمهم، ما خلا اثنين أو ثلاثة. آثروا الملك على العلم، والسيادة المطلقة على الحرية والعدل. فكان أكثر العلماء والشعراء يأتمرون بأمرهم ويتزلفون إليهم. فجاء علمهم ناقصاً، بل مزيجاً من العلم والخرافة والخيال. وكان الفيلسوف الحقيقي مكروهاً، فجارى وداري اتقاء سيادة مطلقة، جائرة، عمياء. ولا شك أنك تعلم ما كان من احراق الكتب في هذه المدينة (قرطبة) في عهد المنصور، ثم في عهد أولئك البرابرة المرابطين. حتى أن أحد قضاة قرطبة أصدر فتواه باحراق كتب الغزالي وحرّم قراءة «إحياء علوم الدين» مع أن الغزالي من أكبر المزّاجين»[1]. ولم يتهم الريحاني العصر الوسيط وحده بأنه عصر سيطرة العاطفة الدينية على الفكر العلمي الحر، وإنما بيّن أن تخلف العرب العلمي في العصر الحديث ناجم عن العلة عينها، ففي منع الملك حسين تعليم الحجازيين خارج الحجاز قال «ألا هو الشرع، لنعد إلى الشرع وإلى الكتاب والسنة. وإن كل ما يخالف ذلك في حياة المسلم، قولاً أو عملاً، وكل ما فيه شيء يطلق في المسلم حرية قد تخرجه عن المشروع والمنقول، بل كل ما فيه جرثومة من علم قد يكون نتيجتها، ولو بعد جيلين، حيوان كفر كبير، فهو من الويلات التي يحاربها المتشرع الحكيم... وجلالة الملك حسين من ملوك العرب الذين يهمهم، فوق كل شيء، سعادة المسلمين الدائمة السرمدية. وهذه السعادة التي نص عليها النبي ووصفها الله في كتابه وصفاً جميلاً لا تقوم بالموسيقى، أو بالرقص، أو بشرب الخمر، أو بكسب المال، أو بالتعليم في المدارس الأجنبية»[2]. كذلك أكد طه حسين أن العلم لا سبيل إليه إلا أن «ندرسه كما يدرسه الأوروبيون، لا كما كان يدرسه آباؤنا منذ قرون... وهذا العلم الحديث

---

(١) «نور الأندلس»، الريحانيات، ١: ٢٣٦.

(٢) ملوك العرب، ١: ٥٦.

الذي لا نستطيع أن نستغني عنه لا يمكن أن يعيش ولا أن يثمر إلا في جو كله حرية وتسامح»[1]. ونجد أنه اعتبر، بدوره، سيطرة العاطفة الدينية من العوامل التي سببت التضييق على الحرية وتخلف العرب العلمي، إذ قال «إن الدين لا ينبغي أن يحول بين أهله وبين ضروب النشاط المختلفة للعقل والشعور والجسم»[2]. فالنظرة الدينية التي عدّها كرد علي وأرسلان شرط التطور العلمي، اعتبرها الريحاني وطه حسين سبب تخلف المسلمين لأنها جعلتهم يمزجون العلم بالدين، ويفرضون على العلم قيوداً ليست من أساليبه في شيء.

وإذ هاجم الريحاني وطه حسين نفوذ رجال الدين في التعليم[3]، فلشعورهما بأن هذا النفوذ يغذي العاطفة الدينية التي «تجعل العربي لا يبالي بالتطور»[4] ما دام هدف حياته سعادة الجنة السرمدية، وتعمل على بقاء «كثرة المصريين... متأثرة بعقلية القرون الوسطى»[5]. وكثيراً ما قارن طه حسين بين الحرية الفكرية المطلقة التي تتمتع بها أوروبا، واضطهاد الفكر الحر في مصر[6]، ولم تكن سيطرة العاطفة الدينية بأضعف أسبابه، كما أثبتت محاكمته على كتابه «في الشعر الجاهلي» أو محاكمة علي عبد الرازق على مؤلفه «الإسلام وأصول الحكم»[7].

نستنتج من هذا كله الأثر البعيد الذي تركته الثقافة الغربية في فكر كل من الريحاني المسيحي المهجري النشأة، وطه حسين المسلم الأزهري التربية وقد اتفقا على ضرورة الفصل بين الدين والعلم فصلاً كاملاً، ليتسنى للعرب أن يبحثوا بحثاً علمياً حراً يمكنهم من التخلص من تخلفهم في العلوم.

(١) من بعيد، ٢٤٦.
(٢) في الصيف، ٥٥.
(٣) المغرب الأقصى، ٣٢٩، ٣٣٠، ٥٩٤ ـ ٥٩٥. مستقبل الثقافة في مصر، ٨٧ ـ ٩١، ٣٩٠ ـ ٣٩١.
(٤) Rihani, Ibn Saoud of Arabia, p. 338.
(٥) مستقبل الثقافة في مصر، ٤٧٣.
(٦) من بعيد، ١٨٤ ـ ١٨٧. رحلة الربيع، ٨٧ ـ ٩١. صوت باريس، ١: ٣١.
(٧) من بعيد، ٢٣٢ ـ ٢٣٦. وصدر الكتابان معاً سنة ١٩٢٥.

ولكن في موقف طه حسين هذا نحس أيضاً بالصراع في فكره العلمي. تأثر طه حسين بفلسفة كونت الوضعية التي ترى أن النظرة الدينية إلى الوجود تشكل مرحلة من مراحل تطور البشرية عبر التاريخ[1]. وعليه اعتبر طه حسين أن سيطرة العاطفة الدينية على الفكر العلمي في مصر من بقايا العصر الوسيط. ونحس بما وراء هذه النظرة إلى التاريخ من دفاع عن الإسلام إذ تثبت أنه والمسيحية سواء في ذلك، كما نزه الإسلام نفسه عن أنه مسؤول عن تخلف المسلمين، وعما اقترف باسمه من اضطهاد كان ضحيته الفكر والعلم. وقد أكد طه حسين أن «أخص ما يمتاز الإسلام به أنه دين الحرية والعلم والمعرفة»[2]. فما التعصب الديني واضطهاد الحرية باسمه إلا لون من ألوان الصراع بين القوى التقدمية الصاعدة في التاريخ والقوى المحافظة على القديم، وهنا أيضاً تأثر طه حسين بنظرة كونت إلى مراحل التاريخ. هذا ما نستخلصه من قوله: «لم يكد الإسلام ينتصر ويستقر في الأرض ويظفر بالسلطان السياسي حتى كره ملوكه الجديد وأكثروا الحرص على القديم، واستغلوا ميل العامة إلى القديم وحرصهم عليه، واتخذوا هذا الاستغلال وسيلة إلى الحكم والتسلط، فأنكروا كل جديد وحاربوه. وعلى هذا النحو سارت المسيحية في أوروبا... وكان العلم موضع الاضطهاد في الشرق والغرب على السواء، والحق أن ليس في طبيعة الإسلام ولا في طبيعة المسيحية ما يدعو إلى الاضطهاد ولا إلى محاربة الجديد ولا إلى مناهضة حرية الرأي»[3]. فقد وجد طه حسين في الفلسفة الوضعية ما مكنه من التوفيق بين إيمانه باسلامه وإيمانه بالبحث العلمي الحر من كل قيد، والذي اعتبره الشرط الأساسي والغاية القصوى التي ترمي إليها الحضارة.

ويتجلى لنا وجه آخر من وجوه الدفاع عن الإسلام حين كتب طه حسين «إن تبعات المسيحيين أثقل من تبعات المسلمين في مناهضة العلم ومحاربة حرية الرأي... ومصدر هذا أن الإسلام حر طلق ليس له ما للمسيحية من الاكليروس

(١) A.Comte, Cours de philosophie positive, pp. 20-22

(٢) مستقبل الثقافة في مصر، ٤٧٤. راجع كذلك: آراء حرة، ١٣٧. من بعيد، ٢٢٢ - ٢٢٣.

(٣) من بعيد، ٢١٩ - ٢٢٠.

والكنيسة المنظمة، وأن الإسلام. . . لا يأخذ العقل الانساني بما لا يطيق، ولا يكرهه على الإيمان بما لا يفهم، ولا يضع أمامه الأسرار التي يجب أن يقبلها دون روية أو تفكير»[1]. «فكل هذا جعل الحكومة الإسلامية وعلماء الدين من المسلمين أقل ميلاً إلى الاضطهاد وأشد احتراماً لحرية الرأي من الحكومات المسيحية ورجال الدين المسيحيين»[2]. نستشف من هذا القول أن طه حسين وجد بعض العزاء عن تخلف المسلمين العلمي في أن ماضيهم كان أقل مناهضة للعلم ولحرية الفكر من ماضي أوروبا. ولكن حين نزّه الإسلام عما في الأديان كلها من معتقدات لا عقلانية، نحس برغبته في أن يثبت أن في الإسلام عقلانية العلم، وروح البحث العلمي، فما على المسلمين إلا التمسك بروح دينهم ليتغلبوا على أهم العقبات الحائلة دون التطور العلمي. وبذلك نرى أن دفاع طه حسين عن هويته الإسلامية كان السبب في أن تنعطف علمانيته لتلتقي بنظرة أرسلان الدينية التي أسقطت من الإسلام كل ما لا يتفق مع العقل والمنطق، ووجدت فيه السبيل إلى التطور العلمي.

---

(١) المرجع نفسه، ٢٢١.
(٢) المرجع نفسه، ٢٢٥.

٧ - الصراع بين العِلم والدِّين

كان الريحاني وطه حسين أوسع ثقافة فلسفية من كرد علي وأرسلان أو من رحالي الرعيلين السابقين، إلا أنهما أغفلا الغيبيات على غرار ما أغفلها الآخرون، ومثلهم اتجهت عنايتهما إلى القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية بالدرجة الأولى. وعليه نجد أن ما شغل رحالي هذه الحقبة أيضاً من قضايا الغيب لم يتعد الصراع بين العلم والدين.

وعلى غرار السابقين آمن رحالونا الأربعة بأن العقل البشري هو السبيل الوحيد إلى التقدم العلمي والاقتصادي[1]، وإلى ما يترتب عليهما من تقدم سياسي وحضاري. ولكن اختلفت مظاهر الصراع في إيمانهم بالعقلانية طريقاً إلى المعرفة.

فكرد علي وأرسلان لم يريدا أن تكون هذه العقلانية خاصة بالغرب وغريبة عما يدعو إليه القرآن، فأكدا أنها من مبادىء الإسلام، ووفّقا، بذلك، بين هويتهما الشرقية وإيمانهما بالعقلانية العلمية؛ وأثبتا، في الوقت نفسه، أن الغرب لم يعرّف المسلمين بجديد في هذا المضمار، فلا فضل له عليهم. أكد كرد علي أن «الإسلام أول دين خاطب العقل ودعاه إلى النظر في أسرار الخلق العظيم. . . ورفع القرآن من شأن العقل فأطلق العنان للفكر ما شاءت قوته عظمة واستدلالاً. وما قولك في دين يقول أئمته بترجيح العقل على ظاهر الشرع عند التعارض»[2].

---

(١) غرائب، ٢: ٢٥٨، ٢٥٩. الارتسامات اللطاف، ٧٠. الريحاني، بذور للزارعين، ٨١، ٨٢. من بعيد، ٢٢٧، ٢٢٨، مثلاً.

(٢) الاسلام والحضارة العربية، ٢: ٣٩ - ٤٠.

كذلك بيّن أرسلان أن «القرآن العظيم من أوله إلى آخره يناشد العقل، ويحاكم إلى العقل، ويهيب بالخلق إلى التأمل والنظر، وقد رأينا كثيرين من الأئمة مثل حجة الإسلام الغزالي وغيره ممن ليسوا بمعتزلة يقولون إذا تعارض العقل والنقل أوّل النقل حتى يطابق العقل»[1].

وإن أكد طه حسين أيضاً: «أن الإسلام... لا يأخذ العقل الإنساني بما لا يطيق، ولا يكرهه على ما لا يفهم»[2]، إلا أنه لم يعتبر الوحي مماثلاً للعقلانية العلمية، وقد أحس بالفرق واضحاً بين نظرة القرآن الدينية وفلسفة الغرب العقلانية. أسلفنا الاشارة إلى وعيه الموقف الفلسفي الذي كان سر تطور المجتمعات والعلوم الغربية، وقد أرجع هذا الموقف إلى جذوره في الفلسفة اليونانية. فشعر طه حسين أن هذا الموقف الفلسفي هو السبب في تفوق الغرب على الشرق الذي كانت نظرته إلى الكون دينية، قال: إن اليونان تفوقوا على الأمم الشرقية المتحضرة في أمرين: أولهما العقل اليوناني الذي «سلك في فهم الطبيعة وتفسيرها هذا المسلك الفلسفي» الذي نشأت عنه الفلسفة اليونانية ثم الأوروبية الحديثة، فيما «نجد العقل الشرقي يذهب مذهباً دينياً قانعاً في فهم الطبيعة وتفسيرها»[3]. ولا يهمنا هنا أن نعود إلى تحديد «الشرق»، بل أن نوضح شعوره بأن «المذهب الديني» في فهم الطبيعة وتفسيرها مختلف كل الاختلاف عن الفلسفة التي تعتمد العقل وحده. وعليه يكون هناك فارق جوهري بين العقلانية الغربية التي لا حدود لها سوى المنطق، ودعوة الإسلام إلى تحكيم العقل تحكيماً يحدّده الإيمان. وينمّ قول طه حسين أيضاً عن إحساسه بأن العقلانية الغربية وحدها كفيلة بترقية الشرق الحديث كما رقت الغرب سابقاً.

ولا نستغرب أن يؤمن الريحاني أيضاً بالعقلانيةِ الغربية الخالصة، فأكد أن

---

(١) حاضر العالم الاسلامي، ١: ٩، الهامش الثاني.

(٢) من بعيد، ٢٢١.

(٣) قادة الفكر، المجموعة الكاملة، ٨: ١٩٢ - ١٩٣. أما الأمر الثاني الذي رأى طه حسين تفوق اليونان فيه فهو نظمهم السياسية.

«لا حدّ لفكر الانسان»[1] و«ليس في كتاب العلم شيء مستحيل»[2]، مما يثبت ثقته المطلقة بالعقل البشري وبأن لا حدود لطاقته. وهذا هو بعينه موقف الغربيين الفلسفي الذي مكنهم من ادراك ما أدركوا في مضامير العلم.

إلا أن الصراع في موقف طه حسين والريحاني من هذه العقلانية الخالصة تجلى في الفارق الذي نجده بين ايمانهما بالعقلانية وإيمان الرعيل السابق بها. فهؤلاء رفضوا ما يناقض العقلانية حتى في بعض المجالات الدينية، فانتقدوا الايمان بالكرامات والأعاجيب، مثلاً. أما رحالو هذه الحقبة، وفيهم الريحاني الأميركي النشأة وطه حسين العقلاني المتحرر، فأكدوا جميعاً أن العقل البشري محدود، وعليه لا ينبغي أن نسلم به وحده، فبامكاننا أن نؤمن بما قد يناقضه، ولا ريب في أن العلم نفسه بيّن عجز العقل. ومن هذا يتضح أنهم لم يعتبروا العقل السبيل الوحيد إلى المعرفة، فالوحي طريق أخرى إليها. وقد وجد رحالونا في كل من الفلسفة الغربية والتصوف الشرقي ما يثبت صحة ما ذهبوا إليه، وما يقلل من عنفوان التحدي الغربي، ويعزيهم عن تخلفهم العلمي، من جهة، ويوفق بين إيمانهم بالعلوم الغربية وموروثهم الروحي الشرقي، من جهة أخرى. قال طه حسين، مثلاً «هذا الملحد الذي يمعن في الغرور بقوة العقل والعلم وآثارهما، وبأنه قد سخّر لنفسه الطبيعة، فذلل الماء والهواء والبخار، واتخذ الطبيعة لنفسه عبداً. . . مغرور متكبر. لأن عقله وعلمه وقوته وذكاءه مهما تبلغ من العظمة والسلطان، فلن تستطيع ان تعصمه من الأحداث»[3]. وناقض الريحاني ما ذهب إليه من أن لا حدود لفكر الإنسان حين أكد «يروعني التأمل بحدود الإدراك في الإنسان، بل يملأني حزناً وغماً. خذ العقل واركن إليه فيخونك في النور وفي

---

(١) بذور للزارعين، ٨١.

(٢) المغرب الأقصى، ٤٧٩.

(٣) من بعيد، ١٦. راجع كذلك: على هامش السيرة، المجموعة الكاملة، ٣: ٢١٣. ومرآة الاسلام، المجموعة الكاملة، ٧: ٣٤٣. وفي ايمان أرسلان بالغيب راجع: الارتسامات اللطاف، ٨٤، ١١٢ ـ ١١٣.

الظلام»[1]. ووجد الريحاني في الفلسفة الرومنطية والصوفية الشرقية معاً ما بيّن أن القلب والروح والخيال أوسع من العقل أفقاً وأبعد مدى في ما تتوصل إليه من حقائق، فكان في ذلك العزاء والشفاء، قال: «العقل عدو البداهة. العقل سجن الروح. وما دمنا في السجن لا أرى أصلح من البداهة غذاء وهواء. وفي البداهة كذلك شيء من الخيال هو خير التعزية إذا نكب البرهان»[2].

وعليه بيّن رحالونا أن ما يناقض العقل من الأعاجيب والكرامات ليس بالضرورة خطأ، ما دام العقل محدوداً عاجزاً عن ادراك الحقائق كلها. فوضح أرسلان أن بعض العظماء من الأوروبيين أنفسهم يؤمنون باستحضار الأرواح وبالخوارق والكرامات[3] والرؤى والأحلام[4]. وأكد طه حسين «أن هذه المعجزات التي تخرق العادة وتخالف مألوف العقل من قوانين الطبيعة ليست في نفسها إلا مظاهر طبيعية كغيرها من المظاهر، إلا أن سلطان العقل لم ينبسط عليها... إن سلطان العقل لم ينبسط ولا يمكن أن ينبسط على كل شيء. والله يجري هذه المعجزات على أيدي رسله وأنبيائه ليظهر العقل على أنه ما زال ضعيفاً قاصراً، وعلى أن علمه ما زال بعيداً، وسيظل بعيداً عن أن يحيط بكل شيء»[5]. ومع أن الريحاني انتقد حلقات الذكر وشعوذة الطرق الصوفية المنتشرة بين العامة[6]، إلا أنه أكد ايمانه بكرامات المتصوفين لأن فيها «ظلاً الهياً لحقيقة كلية»[7] من الواضح أنه رأى العقل عاجزاً عن فهمها.

فنستنتج من هذه الأقوال أن رحالينا الأربعة رفضوا الالحاد الذي توصل إليه

---

(١) ملوك العرب، ١: ٢٧٢.
(٢) المرجع نفسه، ١: ٢٧٢.
(٣) حاضر العالم الاسلامي، ٢: ١٦٥.
(٤) السيد رشيد رضا، ٧٣ ـ ٧٤، الهامش.
(٥) على هامش السيرة، المجموعة الكاملة، ٣: ٢٢١.
(٦) ملوك العرب، ١: ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٧، ٢٨٩.
(٧) المرجع نفسه، ١: ١٠٥ ـ ١٠٦، ١٤٠ ـ ١٤١، ٢٨١.

العقلانية العلمانية إذا ما بلغت أقصى غاياتها[1]. كما نستنتج إيمانهم بأن للعلم حقائقه وللدين حقائقه. ولكن في موقفهم من الحقيقتين العلمية والدينية يتجلى الفارق بينهم، وأوجه الصراع في فكرهم.

آمن أرسلان بأن الاسلام وحده حامل الحقيقة الدينية. وإن صرح بأن بينه وبين اليهودية والمسيحية أوجه شبه ومبادىء مشتركة[2]، فقد رفض من هذين الدينين كل ما لا يتفق والإسلام، كالخطيئة الأصلية، وألوهية المسيح، وصلبه[3]. وشعوره بأن الإسلام وحده على صواب جعله يؤكد أن من اعتنق المسيحية من مسلمي الأندلس إنما خسر «الدنيا والآخرة»[4]. ولا نشك في أن وراء هذا الإيمان عوامل سياسية فضلاً عن العامل الديني. أسلفنا الاشارة إلى نقمة أرسلان على حملات الغرب التبشيرية، وقد عرض أيضاً لآراء بعض المؤرخين والمرسلين الأوروبيين الذين هاجموا الإسلام ونبيّه، داحضاً حججهم[5]، فكان طبيعياً في وجه هذا التحدي أن يتمسك بالإسلام على أنه وحده حامل الحقيقة الدينية.

وهذا هو أيضاً، في نظرنا، سبب من الأسباب التي جعلته يوفق بين الحقيقة الدينية والحقيقة العلمية إذ بيّن أن في القرآن حقائق علمية أيضاً. قال: «إن القرآن الكريم ليس بكتاب جغرافية ولا قوسموغرافية، بل كتاب توحيد وتنزيه، وتهذيب نفوس، وتطهير أخلاق، ومع هذا فلم يرد فيه شيء يخالف قواعد العلم» بل إن فيه آيات تتضمن حقائق علمية «يحار غير المؤمن بالوحي من شدة مطابقتها للتحقيقات الحديثة سواء في علم الفلك، أو في تكوين الأرض، مما كان في

---

(١) مذكرات كرد علي، ٢: ٤٩٠. حاضر العالم الاسلامي، ٢: ١٦٥ و٣: ٣٥٤، ٣٨٩ ـ ٣٩٣، مثلاً. ملوك العرب، ١: ١٣٥، ١٥٨. «الانسان والدين»، الريحانيات، ٢: ١٥. «الحقيقة الكبرى»، الريحانيات، ٢: ٧٩. على هامش السيرة، المجموعة الكاملة، ٣: ١١ ـ ١٢، ٢١٢، مثلاً.

(٢) حاضر العالم الاسلامي، ١: ٣٧، ٥٣ ـ ٧٢، ٨٣ ـ ٨٧.

(٣) المرجع نفسه، ١: ٦٥ ـ ٧٢.

(٤) الحلل السندسية، ١: ١١.

(٥) حاضر العالم الاسلامي، ١ : ٢٤ ـ ١٠٥.

عهد نزول القرآن مجهولاً»[1]. فقد أنكر أرسلان أن حقائق العلم قد تناقض حقائق الدين، وأكد أن الشرائع «لا يمكن أن تأتي ما يستحيل في العقول»[2] و«العلم والدين لا يتصادمـان في الحقيقة إلا عنـد من لم يحسن فهم كل منهما»[3]. وبذلك وفق بين ايمانه بالوحي وإيمانه بالعلم الغربي توفيق الرحالين السابقين بينهما.

أما كرد علي والريحاني وطه حسين فاعتبروا الحقيقة الدينية واحدة، سواء عبّر عنها الإسلام أو المسيحية أو اليهودية، ونحس أنهم اعتبروا قيمة الدين الأساسية في مهمته الأخلاقية التهذيبية. قال كرد علي، مثلاً «الأديان في جوهرها واحدة، تأمر بالخير وتدعو إلى مكارم الأخلاق»[4]. ولذلك انتقدوا التعصب الديني[5]، وأكدوا دعوة الأديان إلى المحبة والتسامح[6].

إلا أن الريحاني أكثر رحالينا الثلاثة علمانية في نظرته إلى دور الدين التهذيبي، ولعل لنشأته المهجرية تأثيراً في ذلك. فقد رأى أن العصر الحديث عصر العلم وحده، ولذا فقد فيه الدين حتى دوره الوازع التهذيبي، فالعلم أبعد تأثيراً من الدين في هذا المضمار أيضاً. قال: «أدى كل دين رسالته في فترة من الدهر مقدارها ألف سنة، أو ألفان من السنين. وبات بعد ذلك جافاً، يابساً، عقيماً، لا يقوّم معوجاً، ولا يصلح فاسداً، بل لا يسد فراغاً في العقل، أو في القلب، أو في الروح. ومن العبث أن نلجأ اليوم إلى مهابط الوحي القديمة، نحاول الاستنارة بنورها الضئيل... لكل أجل كتاب، ولكل كتاب أجل... أما

---

(١) المرجع نفسه، ٢: ٣٤٥.
(٢) الارتسامات اللطاف، ٨٥.
(٣) النهضة العربية في العصر الحديث، ٣١.
(٤) الاسلام والحضارة العربية، ١ : ٦٧. وللريحاني رأي مماثل في ملوك العرب، ١ : ١٥٨. ولطه حسين في: مستقبل الثقافة في مصر، ٢١ ـ ٢٢.
(٥) غرائب الغرب، ٢: ٢١٨ ـ ٢٢١. ملوك العرب، ١: ٩٧ ـ ٩٨، ١١٣ ـ ١١٤، ١١٨، ١٣٢، ١٣٥، ١٤٨ ـ ١٤٩، ١٨٢ ـ ١٨٣، ١٨٥، و ٢: ٤٢٤، ٤٢٧، مثلاً. في الصيف، ١٥ ـ ١٦، ٣٣، ٣٨.
(٦) غرائب الغرب، ٢: ١٣٢، ١٣٦. الاسلام والحضارة العربية، ٢: ٣٣١ ـ ٣٥٠. ملوك العرب، ١: ١٥٨. نقد واصلاح، ٢٣٢.

كتاب اليوم فهو كتاب العلم»(1). كان زيدان أكثر رحالينا السابقين علمانية في نظرته إلى الدين، إلا أنه اعتبره وازعاً ضرورياً بالنسبة إلى العامة، على الأقل. أما الريحاني فأنكر حتى هذه الضرورة، فكان موقفه هنا علمانياً خالصاً.

ثم إننا نجد فارقاً آخر بين أرسلان، من جهة، وكرد علي والريحاني وطه حسين، إذ فصل هؤلاء تماماً بين الدين والعلم، فأكد كرد علي، مثلاً «ليس القرآن كتاباً علمياً يبحث في الكيمياء والفلك والطبيعيات وتقويم البلدان وتاريخ الإنسان. . . وما القرآن إلا القانون الذي يحضر الناس للحضارة ويذكرهم بحياة ثانية»(2). ولكن هنا اختلف الصراع في فكر كرد علي عنه في فكر الريحاني وطه حسين.

فلكي يتجنب كرد علي البحث في ما قد يكون من تناقض بين الحقيقة العلمية والحقيقة الدينية أكد أن الحقيقتين متفقتان، نظير ما فعل الرحالون الآخرون؛ فوفّق، بذلك، بين الموروث الديني والعلم الغربي قائلاً إن «الدين لا يعارض العلوم الحديثة»(3).

أما الريحاني فأكد عكس ذلك، إذ بيّن أن حقائق العلم قد تناقض حقائق الدين، ووافقه طه حسين على أن لكل من العلم والدين مقاييسه، ولا ينبغي أن يقاس الواحد بمقاييس الآخر. قال الريحاني إن في الكتب الدينية «آيات يناقض ظاهرها وباطنها الحقائق العلمية»(4). وأكد طه حسين في كتابه «في الشعر الجاهلي»: «للتوراة أن تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لاثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن اثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة اسماعيل بن ابراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها»(5). وأثناء محاكمته على هذا الكتاب بيّن

---

(1) «منابت الأطفال»، الريحانيات، 2: 205.
(2) الاسلام والحضارة العربية، 1: 69.
(3) غرائب الغرب، 2: 83.
(4) وجوه شرقيه غربية، 74.
(5) استشهدت هذا القول مجلة المنار، 28: 369.

أنه «كمسلم لا يرتاب في وجود ابراهيم واسماعيل وما يتصل بهما مما جاء في القرآن، ولكنه كعالم مضطر إلى أن يذعن لمناهج البحث فلا يسلم بالوجود العلمي التاريخي لابراهيم واسماعيل»[١].

وهذا التباين بين الحقيقة العلمية والحقيقة الدينية عزاه الريحاني وطه حسين إلى أن للحقيقتين مصدرين مختلفين ولذلك تختلف طبيعتهما أيضاً: فالعلم ينتجه العقل، فلا يقنع بغير العقل ومناهجه ومقاييسه المنطقية، أما الدين فينبع من القلب والخيال فلا يخاطب غيرهما. هذا ما نجده في قول الريحاني «إن الحقيقة العلمية لا تقاس باستعارة قرآنية... وعمل ينبع من القلب لا ينبغي أن يحاول الحكم على عمل ينتجه العقل، كما أن العقل لا ينبغي أن يحكم على القلب»[٢]. كذلك أكدّ طه حسين «إن الخصومة بين العلم والدين أساسية وجوهرية... لأن العلم والدين لا يتصلان بملكة واحدة من ملكات الانسان، وإنما يتصل أحدهما بالشعور ويتصل الآخر بالعقل، يتأثر أحدهما بالخيال ويستأثر بالعواطف، ولا يتأثر الآخر بالخيال إلا بمقدار، ولا يعنى بالعاطفة إلا من حيث هي موضوع لدرسه وتحليله»[٣]. وواضح أن رحالتينا تأثرا هنا بالفكر الغربي، ولا سيما بفلسفة كونت الوضعية.

وعليه انتقد الريحاني وطه حسين المحاولات التي كانت تهدف إلى التوفيق بين الحقيقة الدينية والحقيقة العلمية، كمحاولات الغزالي والقديس أوغسطينس من مفكري العصر الوسيط[٤]، ومحاولات الأفغاني والشيخ محمد بخيت في العصر الحديث[٥]. وقد بيّن طه حسين العوامل السياسية والنفسية الكامنة وراء هذه المحاولات التي أرادت أن تظهر المسلمين «في منزلة من الحضارة ليست أقل ولا أدنى من منزلة الأوروبيين الذين اخترعوا العلم الحديث»[٦].

---

(١) المنار، ٢٨ : ٣٧٧.

(٢) The Book of Khalid, p. 342.

(٣) من بعيد، ٢٢٧.

(٤) The Book of Khalid, p. 342.

(٥) Ibid, p. 342. ومن بعيد، ٤٩ ـ ٥٠.

(٦) من بعيد، ٤٩ ـ ٥٠. راجع كذلك ص ٥٠ ـ ٥٢.

ولذلك رفض الريحاني وطه حسين حقائق الدين على أنها حقائق علمية ثابتة، ما لم تخضع للبحث والتحليل العلميين وللبراهين التي تثبت صحتها العلمية. فالريحاني رفض، مثلاً، ألوهية المسيح ومعجزاته ووجود الجحيم[1]، ولم يسلم طه حسين بوجود ابراهيم واسماعيل التاريخي، أو بأن تكون هجرة اسماعيل إلى مكة حقيقة تاريخية، ما لم يثبت ذلك بالدليل العلمي.

ونستنتج أن طه حسين رأى التباين بين حقائق الدين وحقائق العلم لسبب آخر أيضاً. قال: «الدين يرى لنفسه الثبات والاستقرار»[2] فيما يقوم العلم على التغيير والتطور. وعليه يكون الثبات والاستقرار جموداً وتخلفاً بالنسبة إلى العلم، ولذلك اعتبر طه حسين سيطرة الدين على العلم دليل المحافظة، ورأى الصراع بين الدين والعلم من مظاهر الصراع بين القديم والجديد، كما أسلفنا.

فنستنتج من ذلك أن كتب الدين لم تبق في نظر الريحاني وطه حسين أسفاراً تتضمن حقائق مطلقة لا تناقش، بل آثار فكرية وفنية رأيا أن تخضع للنقد الفني والجمالي كغيرها من الآثار الأدبية. هذا ما نستخلصه من عرض الريحاني، مثلاً، لعقائد المسيحية الأساسية، أي: الأم الالهية، والإله الفادي، والبعث والخلود، فيبين أن مصدرها أسطورة تموز وعشتر التي انتقلت من السومريين إلى البابليين والآشوريين فالفينيقيين، ومنهم إلى المصريين والإغريق والرومان[3]. أما طه حسين فآلمه أن لا يتاح للمسلم حرية البحث في القرآن ونقده نقداً جمالياً فنياً لا علاقة له بالحقيقة الدينية التي يتضمنها[4]، على نحو ما فعل الغربيون الذين «يدرسون الكتب الدينية السماوية وغير السماوية، يعلنون نتائج درسهم في حرية وصراحة، منهم الغلاة في التعصب لها، والغلاة في التعصب عليها، والمقتصدون بين أولئك وهؤلاء»[5].

---

(١) المحالفة الثلاثية، ٨٧ ـ ٩٠، ٩٣، ٩٨ ـ ١٠٢، ١١٠ ـ ١١٢، ١١٧، ١١٩ ـ ١٢٠.
(٢) من بعيد، ٢٢٨.
(٣) قلب لبنان، ٢٨٥ ـ ٢٩٢.
(٤) في الصيف، ٩ و١٣.
(٥) المرجع نفسه، ١٥.

والحقيقة الدينية نفسها أراد طه حسين أن يخضعها أيضاً للبحث والنقاش والتأويل الحر، واعتبر من واجب الحكومة «أن تحمي الناس من المحاكمة على آرائهم في العلم والدين، ومن عقابهم على الخطأ في العلم والدين أيضاً»[1]. ولذلك حمل حملة شعواء على شيوخ الأزهر الذين منعوا كل اجتهاد حر وحاكموا من تجرأ عليه[2]، وكان أديبنا أحد ضحاياهم، كما أسلفنا. فنستنتج من هذه الآراء أن طه حسين نظر إلى الدين نظرة عقلانية على أنه مادة للبحث والتحليل والتفسير والنقاش والنقد الحرّ، مثل الدين في ذلك مثل أي نتاج عقلي أو فني آخر، مع أنه لم يصرح بأن الدين من وضع البشر.

وهنا يتجلى الفرق بين طه حسين والريحاني في موقفهما من الحقيقة الدينية والحقيقة العلمية. فالريحاني أنكر أن تكون كتب الدين منزلة، وقد اعتبرها من وضع البشر، وبرهانه على ذلك ما فيها من أخطاء علمية، قال: «إن الله عالم بكل شيء، وقادر على كل شيء، عنده علم الغيب، وبيده زمام الحياة والأكوان، فإذا أوحى إلينا من لدنه سنة ما، فمن الضروري أن تنطبق على حقيقة الأشياء الدائمة الأزلية، فلا تقبل التغيير والتبديل، وإن ما ينافي سنن الكون لا يمكن أن يكون منزلاً من عند الله. العصمة لله وحده، وما هو منزل من لدنه تعالى ينبغي أن يكون منزهاً عن الخطأ»[3]. وبما أن الريحاني أكد التناقض بين الحقائق العلمية وحقائق الدين، استنتج أن هذه لا يمكن أن تكون منزلة. ولكن عقلانية الريحاني لم تقده إلى العلمانية الخالصة ورفض الحقيقة الدينية، وقد استشهدنا ما يثبت ايمانه بالله العالم بكل شيء والقادر على كل شيء.

نستنتج من ذلك أنه رأى في الدين ما هو صحيح وما هو مغلوط، كما أن في العلم أيضاً حقائق وأخطاء، فالحقيقة المطلقة ليست في الدين، كما أنها ليست في العلم، ولا الوحي وحده يوصل إليها، ولا العقل وحده يدركها: «إن الحقيقة العلمية المجردة هي ناقصة نقص الحقيقة المنحصرة بالشعور»[4]. فما ماهية هذه

---

(١) نقد واصلاح، ٢٤٠.

(٢) المرجع نفسه، ٢٢٨.

(٣) وجوه شرقية غربية، ٧٤.

(٤) أنتم الشعراء، ٣٢.

الحقيقة الشاملة المطلقة، إذاً، وكيف يدركها المرء؟ يقول الريحاني: «الحقيقة السابغة الشاملة الدائمة الثابتة إنما هي تجمع بين حقيقتين: بين ما يدركه الشاعر بحسّه الدقيق، وما يدركه الفيلسوف بعقله المحيط... يدرك الفيلسوف بالعلم والاستقراء ما يفتح للشاعر أبواباً للوحي جديدة، ويدرك الشاعر بالحس والتصور ما ينبه الفيلسوف لجادة في البحث جديدة، ويوسع لديه نطاق الفكر والاكتشاف»[1]. وهنا يتجلى الفرق بين الريحاني ورحالي الرعيل السابق: **فهؤلاء جميعاً وفقوا بين الوحي والعقل إذ وجدوا الحقيقة في كل من العلم والدين، وأنكروا أن يكون بينهما تناقض. أما الريحاني فنفى أن تكون الحقيقة في العلم أو في الدين، وأكد أن بينهما تناقضاً. ولكنه وفق أيضاً بين الوحي والعقل إذ بيّن أن هذين المتناقضين يجتمعان في ما يكوّن وحده الحقيقة المطلقة، وبذلك تزول المتناقضات** في وحدة سابغة شاملة. وهذا الموقف من الحقيقة مستوحى من الرومنطية الغربية والفلسفة الشرقية على السواء، فهو موقف شكسبير ووردزوورث وغوتي وبرغسون[2] الغربيين، وموقف المعري[3] والغزالي[4] وابن طفيل[5] الشرقيين، كما بيّن الريحاني نفسه[6]. وبذلك تمكن الريحاني من التوفيق بين انتمائه الغربي وهويته الشرقية.

أما طه حسين فلم يصرح على الاطلاق بأن القرآن من وضع البشر، مع أنه طالب بنقده وتأويله تأويلاً حراً. وهذا التأويل الحر نفسه أراد أن يثبت كونه من أصول الإسلام، قال: «إن الإسلام لا يعرف الاكليروس. ولا يعرف هذه السلطة الدينية العليا التي يستأثر بها فريق من رجال الدين... وقد عاش المسلمون قروناً قبل أن يوجد الأزهر الشريف، فلم يعرفوا هيئة تحاكم الناس على الاجتهاد في

---

(١) المرجع نفسه، ٣٣ ـ ٣٤.
(٢) في كتابه L'Evolution créatrice
(٣) في لزومياته.
(٤) في «إحياء علوم الدين».
(٥) في «حي بن يقظان».
(٦) أنتم الشعراء، ٣٣.

الرأي»[1]. فنستنتج تمسكه بالحقيقة الدينية كما وردت في القرآن، وقد أكد أنه منزل[2]. فالصراع في موقفه من العقل والوحي أوصله إلى التناقض: فإن كان القرآن منزلاً مثّل الحقيقة المطلقة، ولكن أديبنا كان قد بيّن في كتابه «في الشعر الجاهلي» أن مضمون القرآن ليس حقيقة علمية، فكيف يضحي حقيقة مطلقة؟

إلا أن هذا التناقض لم ينجم، في رأينا، عن الصراع الفكري في موقف طه حسين من الوحي والعقل، بقدر ما نجم عن تحوّل في تفكيره. ففي مؤلفاته الأولى بعد عودته من فرنسا، ولا سيما في كتابه «في الشعر الجاهلي» غلبت العقلانية العلمانية. ولكن هذا الموقف تغير فيما بعد، فقلت غلواؤه، وازداد تمسكه بالدين وايمانه به، فعاد إلى الإسلام يستوحيه الدروس الأخلاقية والاجتماعية والسياسية التي وجهها إلى مواطنيه، فوضع سلسلة اسلامياته. فهل كانت هذه «الردة الدينية» نتيجة تقدم السن؟ أم نتيجة الوظائف الرسمية التي شغلها في مصر، فحرص عليها ولم يجرؤ على اثارة الرأي العام ضده كما أثاره سنة ١٩٢٥؟ أم أحسّ طه حسين بأن الدين لا يزال في هذه الحقبة أبعد المؤثرات في مواطنيه[3]، فاستلهمه لينجح في ما رمى إليه من اصلاح؟ أم كان سبب التحول أنه بدأ يخاف على الهوية الشرقية من الزوال بعد أن ازداد عدد المتأثرين بالحضارة الغربية، وعدد الذين تبنوا موقفه هو إثر عودته من فرنسا؟ فقد كتب سنة ١٩٢٨: «لم يحتج الإسلام في يوم من الأيام إلى أن يفيق المسلمون فيحوطوه ويذودوا عنه كما هو محتاج إلى ذلك في هذه الأيام»[4] «لأن ظروف الحياة العامة في مصر وفي البلاد الإسلامية قد تغيرت أشد التغيير في هذه الأعوام الأخيرة حين اشتد الاتصال بين الشرق والغرب وأخذ سلطان الحضارة الغربية والتفكير الغربي

---

(١) نقد واصلاح، ٢٤٠.

(٢) المرجع نفسه، ٢٣٦، مثلا.

(٣) كتب سنة ١٩٣٨: «ان من غير المعقول أن يطلب الى المصريين الآن أن يقيموا التعليم العام في بلادهم على أساس مدني خالص». مستقبل الثقافة في مصر، ٨٢.

(٤) في الصيف، ٥٤.

يستأثر بعقول المسلمين»[1]. ولكن أياً كان سبب التحوّل في تفكير طه حسين، فإن هذا التحول نفسه مظهر من مظاهر الصراع في موقفه من العلم والدين.

والصراع بين الوحي والعقل وثيق الصلة بعلاقة الانسان بالله. وفي توضيح رحالينا هذه العلاقة مظهر آخر من مظاهر التغيير الذي طرأ على فكرهم الغيبي.

رأينا أن الرحالين المسلمين السابقين آمنوا جميعاً بالقضاء والقدر إلى جانب إيمانهم بحرية الفرد، وقد أوضحنا العوامل السياسية والنفسية وراء هذا الايمان، فضلاً عن أسبابه الدينية. أما المسلمان كرد علي وأرسلان فرفضا الجبرية المطلقة باسم الإسلام نفسه. فأكد كرد علي أنها تسربت إلى أذهان المسلمين بعد انحطاطهم، وأنها تخالف «ما كان يعتقده أهل الصدر الأول» من المسلمين[2]، أي الذين كانوا أقرب إلى جوهر الدين وروحه. كذلك بيّن أرسلان أن الأوروبيين اتهموا الإسلام بأنه جبري لا يأمر بالعمل، وهذا خطأ فادح يثبته أرسلان باستشهاد آيات عديدة تحث المرء على السعي[3]، فنستنتج رغبته بأن يظهر تأكيد الإسلام حرية الفرد ومسؤوليته، أكثر من تأكيده عقيدة القضاء والقدر. ولا نظن السبب في اصرار الرحالتين على ذلك، إلا الرد على التحدي الغربي: فكما كان هذا التحدي سبب تمسك الرحالين السابقين بالقضاء والقدر لأنه من عقائد الإسلام المميزة لهويتهم، أصبح هذا التحدي الآن سبب تمسك الرحالين بعقيدة أخرى من عقائد الإسلام كانت أقرب إلى العقلانية الغربية، أي حرية الفرد، فنافحوا بها عن الإسلام الذي اتهمه الغربيون بتشجيع الخمول لأنه يؤمن بالقضاء والقدر. فنرى من ذلك أن رحالينا ازدادوا تأثراً بالفكر الغربي حتى في دفاعهم عن الإسلام نفسه.

ولكن بما أن كرد علي وأرسلان لم يؤكدا سوى حرية الفرد، تجنبا البحث في جميع مظاهر العلاقة بينها وبين الإرادة الإلهية التي تشكل جانباً آخر من

---

(١) المرجع نفسه، ٥٦.
(٢) القديم والحديث، ٤٩.
(٣) «لماذا تأخر المسلمون»، المنار، ٣١: ٣٦٠ - ٣٦١، ٥٣٤ - ٥٣٦.

العقيدة الدينية. ونخال ذلك وجهاً ثانياً من وجوه الصراع في فكرهما، إذ أغفلا ما قد يعرِّض عقائد الدين لتحليلٍ فلسفي لم يجدا في نفسيهما كفاءة الخوض فيه لاخراج الدين سالماً.

أما الريحاني وطه حسين فكانا أوسع ثقافة فلسفية، ولم يتجنبا البحث في العلاقة بين الإرادة الفردية والارادة الإلهية. آمن الريحاني وطه حسين بحرية الإنسان ومسؤوليته في تطوير مجتمعه، وقدرته على تذليل ما يعترض سبيله من عقبات[١]. وكثيراً ما هاجم الريحاني استكانة الشرقيين إلى عقيدة القضاء والقدر يعللون بها قعودهم عن مكافحة جهلهم وتخلفهم[٢]. إلا أنهما آمنا أيضاً بسلطة الله القادرة على كل شيء[٣].

ولكن الريحاني وفق بين ايمانه بحرية الفرد وإيمانه بالسلطة الالهية بواسطة الفلسفة الروحانية الشرقية. ففي إيمان الصوفي بوحدة الوجود وبالعودة الأبدية ما يزيل التناقض بين الإرادة الالهية والارادة الفردية إذ تضحي هذه جزءاً من تلك، فتكون لها سلطتها المطلقة من غير أن تنكر وجودها كما تنكره العلمانية الخالصة. يقول الريحاني: «إننا في هذا العالم رموز زائلة لحقائق خالدة، وكل حقيقة تتكوّن تكوّناً روحياً جديداً كلما طوي رمزها... ويستمر هذا الطي والنشر، هذا التجسد في الرمز، والنمو في الحقيقة، إلى أن تجتمع، وها هنا معنى جمع الجمع في نظري، بالفيض الأولي الأكبر، الفيض الإلهي. فيكون في ذلك أوج مجدها، النهاية في اللانهاية، ويكون آخر التجسدات لرمزها المادي البشري»[٤].

أما طه حسين فأكد نوعاً من الجبرية الغيبية والتاريخية والاجتماعية التي

---

(١) الريحاني، التطرف و الاصلاح، ٤٥. الريحانيات، ١: ١٨١، مثلا. طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ٤٢٣، مثلا.

(٢) Arabian Peak & Desert, pp. 195-196, 253. Ibn Saoud of Arabia, p. 90.

(٣) وجوه شرقية غربية، ٧٤، مثلا. من بعيد، ١٦. على هامش السيرة، المجموعة الكاملة، ٣: ٢١٢ - ٢١٣، ٢٢١، مثلا.

(٤) ملوك العرب، ١: ٢٧٣.

تناقض، في الظاهر، إيمانه بمسؤولية الفرد. قال: «نرى الجبر في التاريخ. أي أن الحياة الاجتماعية إنما تأخذ أشكالها المختلفة وتنزل منازلها المتباينة بتأثير العلل والأسباب التي لا يملكها الانسان ولا يستطيع لها دفعاً ولا اكتساباً... وعلى هذا لا نستبيح لأنفسنا أن نضيف أثراً من الآثار إلى شخص من الأشخاص مهما ارتفعت منزلته وعلت مكانته... وإنما كل أثر مادي أو معنوي ظاهرة اجتماعية أو كونية ينبغي أن ترد إلى أصولها»[١]. «ومن هنا لا نستبيح لأنفسنا أن نحمد الأشخاص أو نذمهم... فإننا لا نؤمن بانفراد الأشخاص ولا استقلالهم بالأعمال»[٢]. وليست الجبرية في التاريخ والمجتمع فحسب، بل في العلاقة بين الانسان والله والطبيعة أيضاً، فما دام العقل البشري عاجزاً عن الاحاطة بالحقيقة الالهية، وعاجزاً عن اخضاع الطبيعة واحداثها لقوانينه وسلطته، سيبقى أبداً عبد هذا العجز[٣].

ولكن الجبرية الاجتماعية التي يذكرها طه حسين متأثرة، فيما نعتقد بفلسفة أستاذه دوركيم. رأى دوركيم أن المجتمع ثابت، نسبياً، فيما يتغير الفرد ويزول. والمجتمع مهيمن على الأفراد، بما أن القاعدة الاجتماعية، أو الرأي، يفرضان عليهم كما لو لم يكونا من خلقهم. ولكن المجتمع كان فيهم في الوقت نفسه، بما أنه لا يعيش إلا بالأفراد وفيهم، وبما أنه، وحده، يجعلنا كائنات انسانية ومتحضرة حقاً، وبما أنه أساس كل العمليات العقلية العليا[٤]. ففي هذه الفلسفة الاجتماعية وجد طه حسين ما يوفق بين إيمانه بحرية الفرد وإيمانه بسلطة أعظم يخضع لها الفرد وتهيمن عليه[٥]، سمها المجتمع، إذا شئت، أو سمّها قضاء

---

(١) تجديد ذكرى أبي العلاء، المجموعة الكاملة، ١٠: ٢٤.

(٢) المرجع نفسه، ١٠: ٢٥. راجع، كذلك، من بعيد، ٤٧.

(٣) على هامش السيرة، المجموعة الكاملة، ٣: ٢١٢-٢١٣.

(٤) E.Durkheim, Les Règles de la méthode sociologique, pp. 5-15.

(٥) أما بيير كاكيا فذهب إلى أن إيمان طه حسين بالحرية الفردية لا يناقض قوله بالجبرية الاجتماعية إذ «اعتبر طه حسين ما نسميه العقل الفردي مظهراً لقوة التطور الجماعية الخفية، وهذه القوة هي التي تحدد أن على بعض الناس أن ينصحوا، لا واعين، وأن على البعض الآخر أن يقبلوا النصح، أو يرفضوه، من غير وعي أيضاً». P. Cachia, Taha Husayn, p. 82. غير أننا نرى في تأثر طه حسين بفلسفة دوركيم الاجتماعية تعليلاً أوضح لتوفيقه بين الحرية الفردية والجبرية.

الله، كما أراد الدين. وفي هذا التسيير العلماني الخاضع للسببية الاجتماعية المحتمة، سبيل التحول والتطور أيضاً، تماماً كما جمع القرآن بين الحرية الفردية وسلطة الارادة الإلهية، وبذلك وجد طه حسين في فلسفة الغرب العلمانية ما رسّخ ايمانه بمعتقدات دينه.

وإنه لذو دلالة بعيدة أن يتأثر الرحالة الأزهري النشأة بفلسفة الغرب العلمانية، يوفق بواسطتها بين إيمانه بحرية الفرد وإيمانه بالارادة الإلهية، فيما يعود الرحالة المسيحي المهجري النشأة إلى التصوف الشرقي يستوحيه سبل التوفيق عينه.

الخلاصة

التحول في الصراع الفكري والحضاري في أدب الرحالين

التحول في الصراع الفكري والحضاري في أدب الرحالين

نظرة شاملة إلى الفصول السابقة ترينا أن الصراع في أدب رحالينا نجم عن شعورهم بتفوق الغرب السياسي والاقتصادي والعلمي، فرغبوا في أن يدرك الشرق شأو الغرب في هذه المضامير، ورأوا أن السبيل الوحيد إلى ذلك يكون باقتباس الحضارة الغربية، أو الأخذ ببعض منجزاتها. ولكنهم حرصوا أيضاً على الاحتفاظ بهويتهم الشرقية. فعلى الرغم من اختلاف البيئات التي نشأ فيها رحالونا، وتباين تكوينهم الثقافي، نجد عناصر مشتركة أشعرتهم بهذه الهوية، وولّدت الصراع في فكرهم جميعاً، فكوّنت قاسماً مشتركاً بينهم، على تفاوت ترسخهم في الأصيل واستمساكهم به، أو ميل بعضهم إلى التخلي عنه للحاق بالغرب. ويلوح أن الدين كان أهم هذه العناصر بالنسبة لرحالينا المسلمين، وقد تجلى ذلك في استيحائهم الدين ما يوصي بتبني الحضارة الغربية، أو تفسيرهم الدين تفسيراً يحاول التوفيق بينه وبين مقوّمات هذه الحضارة. كذلك كان الدين السبب في أن رفض رحالونا بعض مقومات الحضارة الغربية، كالعلمانية الخالصة، وكان الدين مرجع من أراد نبذ المستحدث الغربي، أو معظمه، شأن المويلحي، بقدر ما كان الدين مرجع من أراد خلاف ذلك، أي تبني القسم الأكبر من المقتبس الغربي، نظير طه حسين.

وإلى جانب الدين برز الاحساس الوطني، أو القومي، قاسماً مشتركاً آخر بين الرحالين المسلمين والمسيحيين على السواء. فكان هذا الاحساس سبب دفاعهم عن موروثهم الحضاري واعتزازهم به، كما كان سبب نقمتهم على الغرب ومحاولة الانتقاص منه بوسائل شتى. أو كان، على العكس، الدافع إلى رغبة

الرحالة في التقريب بين الهويتين العربية والغربية حتى الاندماج الحضاري، كما لمسنا في توق الريحاني إلى الأممية، أو اعتبار طه حسين عناصر الحضارة المصرية وعناصر الحضارة الأوروبية مستمدة من أصول واحدة.

ووجهت الصراع في مؤلفات رحالينا مؤثرات فردية جعلته يتخذ أوجهاً مختلفة بل متناقضة أحياناً، رغم ما جمعهم من عقيدة الدين ومن أحوال العصر السياسية والاجتماعية. ففي الحقبة الأولى من دراستنا لمسنا فارقاً بين الطهطاوي وخير الدين، على الرغم من التقارب بين تربيتهما الدينية وتكوينهما الثقافي. وأكبر منه التباين بين أوجه الصراع في فكر أرسلان وطه حسين من رحالي الحقبة الثالثة: إذ جمع بينهما العصر وإيمانهما بالإسلام، فيما فرّق بينهما التكوين الثقافي والميول الشخصية.

ولكن إلى جانب هذه العوامل الفردية لعبت مؤثرات عامة مشتركة دوراً كبيراً في توجيه الصراع الفكري والحضاري في أدب رحالينا، وبسبب هذه المؤثرات لمسنا تحوّلاً واضحاً ما بين الصراع في أدب المصري المسلم الأزهري في النصف الأول من القرن التاسع عشر، كما تجلى في كتابة الطهطاوي، والصراع في فكر المصري المسلم الأزهري في النصف الأول من القرن االعشرين، طه حسين.

ومن هذه المؤثرات العامة التي وجهت الصراع أحوال الشرق السياسية، ولا سيما علاقته السياسية بالغرب. فهذه العلاقة لم تطبع الصراع في فكرهم السياسي فحسب، بل في فكرهم الاقتصادي والاجتماعي والعلمي والثقافي أيضاً. ففي الحقبة الأولى لم تكن البلاد العربية قد خضعت، بعد، للاحتلال الأوروبي، فأعجب رحالونا بالحضارة الغربية من غير أن تداخل اعجابهم نقمة على أصحابها، وبه يصح أن نعلّل رغبة الطهطاوي وخير الدين في اظهار أوجه الشبه بين مظاهر الحضارة الغربية وتعاليم الإسلام، فوجدنا أنهما حاولا التوفيق بين الحضارة الغربية وهويتهما الاسلامية لكي لا يشعر مواطنوهم بأن في اقتباس تلك الحضارة ما هو غريب عن هذه الهوية، أو مناقض لها. فربطا مفاهيم الحرية والمساواة الغربيتين بما أوصى به الإسلام من عدل وانصاف، وأضحى عندهما

نظام الحكم الغربي المقيّد بدستور بمثابة الشورى التي حث عليها الدين والنبي والخلفاء الراشدون، وقامت الشريعة التي يخضع لها الحاكم مقام الدستور الذي يقيّد الملك، وأهل الحل والعقد هم النواب، وأول خير الدين الحسبة في الإسلام ليمنح أهل الحل والعقد والوزراء حق محاسبة الحاكم على أعماله؛ وجعل الحسبة فرض كفاية لا فرض عين ليبين أن أهل الحل والعقد أشبه بالنواب الغربيين ولو أنهم لم يُنتَخبوا. ويخلصان إلى أن أحكام الشريعة والقانون الغربي متماثلة، مع أن هذا من وضع البشر وتلك منزلة. أما النظم الاقتصادية الغربية ففي الاسلام ما يقابلها أيضاً، أو ليس في الإسلام ما يناقضها. وفي حقل المجتمع والأخلاق أكد الطهطاوي وخير الدين أن الفضيلة الاجتماعية التي سببت رقي المجتمع الغربي قد كرسها الإسلام منذ القدم، وأشار رفاعة إلى الشبه بين أخلاق الأوروبيين وأخلاق العرب الأصيلة. كذلك بيّنا أن الإسلام يشجع اقتباس العلم، أياً كان مصدره، وأن هذه العلوم الغربية التي يرفضها بعض معاصريهما المسلمين ليست إلا وليدة ما ابتدعه الفكر الإسلامي في عصره الذهبي.

وليتمكن الرحالتان من التوفيق بين هويتهما الشرقية والحضارة الغربية رأينا أنهما أوّلا الإسلام تأويلاً حراً جداً أحياناً، أو أسقطا منه، أو من الحضارة الغربية، ما قد يبين التناقض بينهما. نذكر على سبيل المثال فقط تأويل خير الدين لوظيفة الحسبة في الإسلام لتوازي مسؤولية الحاكم أمام الوزراء والنواب؛ واغفال الطهطاوي وخير الدين أحكام الشريعة التي تناقض الحرية والمساواة السياسيتين اللتين نادى بهما الغرب.

في هذه الحقبة الأولى أيضاً لاحظنا أن الشدياق اللبناني اتخذ من الحضارة الغربية موقفاً معادياً أحياناً، لم نلمسه في فكر معاصريه الطهطاوي وخير الدين. ونظن أن من أسباب ذلك أحوال بلاده السياسية، وإن لم تكن السبب الوحيد، كما أوضحنا في ثنايا بحثنا[١]. كان حكم الدولة العثمانية مستبداً، وقد فرّقت بين المسلمين وغير المسلمين من رعاياها. فأحس اللبناني المسيحي بالغبن (والشدياق مسيحي الأصل) فتمسك بعروبته، واتخذ موقفاً حذراً من الأتراك

(١) راجع ص ٥١ ـ ٥٣ من هذا الكتاب.

والأوروبيين أيضاً. ثم إن اضطرار الدولة العثمانية إلى منح الغربيين امتيازات سياسية واقتصادية غذّى في الشدياق نقمته على الغرب، فبيّن مساوىء الحضارة الغربية، كالفساد الناجم عن الحرية والمساواة في الغرب، ومادية الغربيين وانحطاطهم الخلقي نتيجة تطورهم الصناعي. حتى منجزات الغرب العلمية حاول الشدياق التقليل من قيمتها إذ بيّن ما يرافقها من استغلال تجاري وجهل أحياناً، فوجد رحالتنا في هذا كله عزاء عن تخلف الشرق الحضاري.

هذا الموقف العدائي من الحضارة الغربية أصبح موقف الرحالين المصريين في الحقبة الثانية من دراستنا، ونحسب أنه قد ازداد قوة بسبب احتلال الانكليز مصر، والفرنسيين شمالي افريقية، فأحس الشرقيون بأن المحتل الأجنبي قد يهدد حضارتهم وتراثهم وهويتهم كما قضى على استقلالهم. لذلك رجح عندهم أن خير بلادهم ليس في اقتباس الحضارة الغربية، على غرار ما اعتقد رحالو الرعيل الأول، وإنما أضحى الخير كل الخير في نبذ هذه الحضارة والتمسك بالهوية الشرقية. فتجلى الصراع خلال هذه الحقبة في انتقادهم مقومات هذه الحضارة وقيمها ومظاهرها، وفي محاولتهم اظهار المفارقات، بل التناقض، بينها وبين الحضارة الشرقية، أو الاسلامية. فبيّن كل من المويلحي ومحمد فريد خلو الحضارة الغربية من مبادىء الحرية والمساواة والاخاء التي يدعيها الغربيون، بدليل ما ينقضها في معاملتهم للشرقيين. بل هما يريان أن تطور الغرب الصناعي نجم عنه استغلال الطبقات الشعبية في أوروبا نفسها، وتلك الحروب الدامية التي ستفضي إلى القضاء على الحضارة التي أنجبتها. هذا فضلاً عن ابرازهما للفساد الخلقي الذي صحب «الحرية» الغربية، متجلياً في مجتمع الغرب وفنونه وآدابه على السواء. بل إن حرية التعبير عن الرأي التي أعجبت رحالي الحقبة الأولى لما لمسوا من نتائجها الايجابية في النقد والاصلاح، هذه الحرية أضحت في رأي الرحالين من أعلام الحقبة الثانية سبيلاً إلى الاخلال بالأمن وفساد الأخلاق والتعدي على حقوق الآخرين. أما منجزات الغرب العلمية التي لم يحاول أن يقلل من شأنها غير الشدياق، فقد وجد فيها الرحالون المصريون في هذا الدور سلاحاً آخر للنيل من الغرب أو الغض من قيمته، بما أكدوه من أن أوروبا كانت في أسفل دركات الجهل والتخلف عندما كان العرب في ذروة مجدهم، وأن ما

يعتز به الغرب الحديث من اكتشافات واختراعات قد سبقه إليها العرب منذ قرون، وفي العلوم الغربية نقص وتقصير وعقم وكذب وغش، فضلاً عن أنها عامل خراب ودمار.

ثم قابل رحالونا بين هذه الحضارة المادية الفاسدة وحضارتهم الشرقية التي أكبروا قيمها الانسانية والروحية السامية، مؤكدين الفرق والتناقض بين الحضارتين. ومن هذا القبيل ما أظهروه من اختلاف بين أحكام الشريعة الإسلامية والقانون الغربي، أو بين سمو الأخلاق الشرقية وانحطاط الغربية.

أما الرحالتان السوريان كرد علي وزيدان فناقض موقفهما من الحضارة الغربية موقف معاصريهما المصريين وموقف سلفهما الشدياق. فيبدو أن اعجاب الرواد الأوائل من الرحالين المسلمين قد أخذ به الرحالتان السوريان من رعيل الحقبة الثانية، كما يبدو أن نقمة اللبناني من رحالي الرعيل الأول سرت في أدب الرحالين المصريين من أعلام المرحلة الثانية. وربما كان تعليله أن ما عانته البلاد السورية من ظلم واستبداد وتخلف يعود سببه في نظرهما إلى حكم الدولة العثمانية، لا إلى الاحتلال الغربي، ولذلك رأيا الفرق شاسعاً بين الأحوال السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية في أوروبا وأحوالها في بلديهما، فأشادا بالحرية والمساواة اللتين يتمتع بهما الغربيون، وأعجبا بنظم الغرب الديمقراطية، متمنيين أن يكون لوطنيهما مثلها. وأكد كرد علي أن القانون الغربي لا يختلف عن الشريعة الإسلامية، فكلاهما يضمن العدالة والخير والانصاف إن طبقت أحكامهما. وبيّن زيدان وكرد علي أن الشرقيين لن يتمتعوا باستقلال سياسي أو حكم ديمقراطي صحيح ما لم يقتبسوا نظام الاقتصاد الغربي الحر. أما الآداب والفنون الغربية التي لم يجد فيها المويلحي سوى مظاهر الفساد الخلقي، فأظهر كرد علي جمالها وصدقها وعمقها، فيما أراد زيدان أن يغني اللغة العربية باقتباس الألفاظ الأجنبية، مناقضاً في ذلك موقف سلفه الشدياق.

لكننا نجد فارقاً بين اعجاب الرحالين الأول بالحضارة الغربية واعجاب كرد علي وزيدان، مما يرينا تحوّلاً آخر طرأ على موقف الرحالين من الحضارة الغربية. ففيما وفّق أعلام الرعيل الأول بين هويتهم الشرقية ومظاهر الحضارة

الغربية لاعتبارهم أن ما يأخذونه عن الغرب لا يشكل خطراً يهدّد هذه الهوية الشرقية، فإن أدباء الرحلة في الحقبة الثانية لم يغضوا النظر عن الاختلاف بين الشرق والغرب، وفيهم أيضاً السوري واللبناني المعجبان بحضارة الغرب. أما الذين نقموا على الحضارة الغربية فأحسوا بحاجة الشرق إلى علومها وفنونها التطبيقية وصناعاتها، على الأقل. فتجلى الصراع في دعوتهم جميعاً إلى اختيار ما يناسب العرب من مظاهر الحضارة الغربية، مع التمسك بمميزات الهوية العربية الشرقية وخصائصها المفارقة وحسنات حضارتها، كالدين والأخلاق والآداب التي رأى كرد علي وزيدان أنفسهما ضرورة المحافظة عليها. فمال الرحالون إلى التأكيد بأن في الحضارة الغربية حسنات وسيئات، وظنوا أنه بامكان الشرقي اقتباس الحسنات وحدها مع المحافظة على ما اعتبروه من حسنات الحضارة الشرقية. وفي هذا النزاع الفكري الداخلي، والحيرة بين ما ينبغي اختياره نقضاً أو اقتباساً، لم يفطنوا إلى أن مظاهر الحضارة التي أرادوا نقلها تستند إلى هذه القيم الروحية والفكرية والأخلاقية التي رفضوها، وتقترن بها، فيستحيل تبني الواحدة دون الأخرى.

شاهدنا على ذلك موقفهم المتردد من تحرير المرأة، مثلاً. فقد طالب رحالو هذه الحقبة بتعليم المرأة من غير تحريرها تماماً، لأن تحرّر المرأة الغربية سبب التواء سلوكها، في نظرهم. ولم يتبادر لهم أن المجتمع الصناعي الغربي الذي أعجبوا بتطوره الاقتصادي والعلمي والذي حرّر المرأة الغربية، هو مجتمع تركز على أسس فلسفية جعلت قيمه الروحية والفكرية والأخلاقية تختلف عن قيم المجتمع الاقطاعي الشرقي، وعلى قياسه أن اقتباس الظواهر الاقتصادية والعلمية والفنية الخاصة بالمجتمع الصناعي لا يتم ما لم ترافقه قيمه ومقاييسه الروحية والفكرية والأخلاقية أيضاً.

على أن هذا الأمر قد تنبّه له بعض الرحالين في الحقبة الثالثة فجاءت مفارقات الصراع في فكرهم شبيهة بها في فكر الرحالين السابقين، من جهة، ومغايرة لها من جهة أخرى؛ وكان للعوامل السياسية أثرها في ذلك أيضاً، وإن لم تكن المؤثر الوحيد. ففيما حل الانتداب الغربي محل الدولة العثمانية في معظم

ولاياتها العربية، بدأت مصر تتحرر تدريجياً من سلطة الاحتلال البريطاني. ولعل هذا من العوامل التي جعلت طه حسين يعجب بالحضارة الغربية اعجاباً لا تخالطه النقمة القوية التي نلمسها في موقف أرسلان وكرد علي والريحاني، ولربما كان الانتداب الفرنسي في سورية السبب في أن ناقض كرد علي سابق اعجابه بمظاهر الحضارة الغربية. وإن رأينا أن الصراع في فكر أرسلان وكرد علي لم يظهر تحولاً جديداً عما لمسناه في فكر الرحالين السابقين، فإن بين نقمة الريحاني ورحالي الحقبة الثانية، ثم بين اعجاب طه حسين والرحالين الأول، فوارق كبيرة ناجمة عن المؤثرات الشخصية والثقافية في فكر الرحالتين المتأخرين مما جعل الصراع في موقفهما من الحضارة الغربية يتخذ مظاهر جديدة.

ففي نقمة الريحاني على الحضارة الغربية ودفاعه عن هويته العربية الشرقية تجلى الصراع، أولاً، في محاولته الغض من نظم الغرب وعلومه وآدابه انتقاماً منه لتخلف الشرق العربي. فبيّن، مثلاً، أن ديمقراطية الغربيين مزعومة، مموهة، أما علومهم وفنونهم وآدابهم فيخالطها الغش والاستغلال، وأكد ما كان قد انتهى إليه رحالو الحقبة السابقة وكرد علي وأرسلان على السواء، من أن الحضارة الغربية مادية غير انسانية. وقد زادتهم شعوراً بذلك ويلات الحرب العالمية الأولى، ودسائس الغرب السياسية، لا سيما في فلسطين، والأزمات الاقتصادية التي اجتاحت الغرب، فضلاً عن شك بعض الغربيين أنفسهم في قيم حضارتهم. فوجد رحالونا في الدور الثالث الأخير عزاء في تأكيدهم روحانية الحضارة الشرقية وسموها العاطفي والانساني. ولكن هنا تجلى التحوّل الذي طرأ على الصراع الفكري والحضاري في أدب الريحاني: فنشأته وثقافته حالتا دون استمراره في خطهم الفكري إذ شعر بالعلاقة الوثيقة بين مظاهر الحضارة الغربية والقيم الفكرية والروحية المتصلة بها، ولذلك بيّن أن في كل من الحضارتين الشرقية والغربية قيماً وتقاليد حسنة وسيئة، وعليه انبغى اختيار الحسن وحده من الحضارتين كلتيهما، ونبذ الفاسد المتخلف أو المتقهقر، حتى من الموروث الشرقي. رفض الريحاني التشبث بالقيم الشرقية كلها لأنها تنافي التطور وفقاً لمقتضيات العصر الحديث، كما رفض تبني القيم الغربية كلها، خوف أن يفقد الشرق هويته؛ واتضح له، في الوقت نفسه، أن قيم الغرب لا تنفصل عن مظاهر حضارته التي

حث الشرقيين على الأخذ بها، وأن بين الحضارتين الشرقية والغربية تناقضاً، فوفّق بين الحضارتين إذ وحّد بين الهوية الشرقية والغربية في أممية مستقبلية آمن بأنها ستزيل الفوارق المادية والمعنوية بين الشعوب، بحيث لا يتبقى فيها معنى لهوية غربية أو شرقية، ولا يحس أحد بأن في قيم هذه الحضارة الأممية ما هو غريب عن نفسه. فنلاحظ أن الايمان بامكانية التوحيد بين الهوية الشرقية والغربية حل في هذه الحقبة محل إيمان الطهطاوي وخير الدين بامكانية التوفيق بينهما. فهذان الرحالتان لم يريا تناقضاً بين قيم الحضارتين الشرقية الإسلامية والغربية إذ أخذا بمظاهر الحضارة الغربية دون أسسها الفكرية. ولذلك سهل عليهما التوفيق بين هويتهما الشرقية ومظاهر الحضارة المستحدثة. أما الريحاني فاتضح له الاختلاف بين الحضارتين لأنه وعى مبادئهما الفكرية والروحية، وعليه شعر باستحالة التوفيق بين المتباينات في هذا المضمار، فلم ير مخرجاً من نوافر الأضداد إلا في وحدة عضوية تزيل الحواجز وتمحو الفوارق اذ ينصهر الكل في بوتقتها.

هذه الرغبة في التوحيد بين الهويتين المصرية والغربية تطالعنا من مؤلفات طه حسين أيضاً. ولكن ثقافته وظروفه الشخصية، فضلاً عن أحوال مصر السياسية، لطفت من نقمته على الغرب، فلم يتخذ منه الموقف العدائي الذي لمسناه في كتابة معاصريه السوريين واللبنانيين، ولذا نهج في التوحيد بين الهويتين نهجاً مخالفاً للريحاني. فقد وعى طه حسين استحالة الفصل بين مظاهر الحضارة وأسسها الفلسفية، ولذلك انتقد من اعتبر الحضارة الشرقية روحية والغربية مادية، إذ للحضارتين مظاهر مادية وقيم روحية وفكرية وعاطفية. ولأنه أعجب بالحضارة الغربية كل الاعجاب طالب بتبنيها، مدركاً أن هذا التبني يقتضي اقتباس قيمها وفلسفتها أيضاً، لا مظاهرها وحدها. ولذلك دافع طه حسين عن هذه الحضارة وقيمها، وأظهر أن فيها من الانسانية والمثالية الروحية ما ليس في الحضارة الشرقية. ولكن لتمسكه بهويته المصرية أيضاً، فصل هوية مصر عن الهوية الشرقية، وربطها من وجوه بالذات الأوروبية، وبنى هذا الرابط على عناصر التكوين الثقافي المتوسطي المشترك. وهكذا لم تبق الحضارة الأوروبية الطريفة بغريبة عن الموروث المصري التليد، ووجد في نظرية بول فاليري ما مكنه من أن

يعلل توحيده بينهما، فكان في هذا التوحيد جمع للمفارقات، وحصيلة لقاء بين نوافر الأضداد اتخذت أساساً لنظرة مستقبلية.

هذا الموقف يفضي بنا إلى تحوّل آخر لمسناه في الصراع الفكري والحضاري في أدب رحالينا، لم ينجم عن العلاقات السياسية بين الشرق والغرب، وإنما نشأ عن العلاقات الثقافية في الأغلب. ففي الفصول الخاصة بالاتصال الفكري بالغرب رأينا أن البعض من رحالي الحقبة الثانية كانوا أوسع اطلاعاً على الآداب الغربية من رحالي الرعيل الأول، فيما كان الريحاني وطه حسين أكثر رحالينا احاطة بالثقافة الغربية، ولا سيما الفلسفية منها. فنستنتج أن تأثير الفكر الغربي ازداد مع مرور الزمن، وكان لا بد أن يغير مظاهر الصراع في أدب رحالينا.

وكان محور أول التحوّلات أهمية الدور الذي لعبه الدين في الصراع. فقد كانت نظرة الرحالين المسلمين في الحقبة الأولى نظرة دينية إلى المجتمع والكون، وكان الحفاظ على الهوية مقروناً بالحفاظ على الدين. فنظر الطهطاوي وخير الدين إلى الحضارة الغربية من خلال تعاليم الدين، وما طالبا باقتباسه من نظم الغرب وفّقا بينه وبين الإسلام، وأسقطا كل ما ناقضه. لذلك غضا النظر، مثلاً، من علمانية الحكم في فرنسا، ولم يُقرّا احلال ارادة الشعب محل الارادة الالهية في اختيار الحاكم، أو رفض الطهطاوي الحقيقة العلمية التي ناقضت الحقيقة الدينية، إذ اعتبر الدين وحده حامل الحقيقة المطلقة. ومع أن الطهطاوي وخير الدين تأثرا بما في الفكر الأوروبي من مبادىء ونظريات سياسية واجتماعية، إلا أنهما توسلا بالإسلام ليحثا مواطنيهما على الاصلاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي طالبا به. وقد رأينا أن هذه النظرة الدينية كانت السبب في أن يناقض الرحالة نفسه أحياناً: فرفاعة صرح، مثلاً، بإيمانه بالحكم المقيد، ثم أكد أن الحاكم خليفة الله على الأرض، وليس مسؤولاً أمام أحد. قد يكون للحكم الأوتقراطي في مصر تأثيره في موقف الطهطاوي من سلطة الحاكم، ولكننا نظنه متأثراً بتربيته الدينية أيضاً.

أما الرحالون المسلمون اللاحقون فأخذوا يتأثرون بالعلمانية الغربية. ونجد

البرهان على ذلك، مثلاً، في أن المويلحي وأحمد زكي ومحمد فريد أحسوا برابطة قومية علمانية تجمع المصريين، مسلمين وأقباطاً، في وطن واحـد، وتميزهم تماماً عن المسيحيين الأوروبيين والمسلمين اللامصريين أيضاً. وهذا الإحساس يناقض ايمان الفكر السياسي الاسلامي بـ «الأمة الإسلامية». ولم ير كرد علي ضيراً في اقتباس القوانين الغربية التي استنها البشر، بعد أن كان الطهطاوي وخير الدين قد تمسكا بالشريعة المنزلة وحدها، ورفضا كل بديل عنها. وتأثر الرحالون المسلمون في هذه الحقبة الثانية بالوضعية الغربية، ففصلوا بين الحقيقة العلمية والحقيقة الدينية، ورفضوا اللاعقلانية، كما رفضوا تفسير الحقيقة العلمية تفسيراً ميتافيزيقياً، على غرار ما فعل رفاعة.

وبنتيجة هذا التغيير الذي طرأ على نظرة الرحالين المسلمين إلى المجتمع والوجود اختلف الصراع عما كان عليه لدى الرحالين السابقين؛ ويلحظ أنه انتقل إلى محور التنازع بين النظرة الدينية والعلمانية. فنجد عند هذه الفئة أن الإسلام ما برح يشكل عنصراً جوهرياً في الهوية الشرقية العربية، وقد تجلى الصراع بين النظرة الدينية التقليدية والموقف العلماني المستحدث، مع الاعتبار بأن أحداث العصر السياسية قد غذّت هذا الصراع أيضاً. ففي فكرهم السياسي، مثلاً، تنازعت شعورهم القومي العلماني نظرتهم إلى الدين من حيث هو الرابط بين أفراد الشعب، فأيدوا الجامعة الاسلامية، والدولة العثمانية، ورفض محمد فريد الاعتراف بالقومية العربية، وبحق العرب في الاستقلال الإداري عن الآستانة. وعلى نقيض الطهطاوي وخير الدين وعى محمد فريد وكرد علي علمانية النظم السياسية الغربية، وفصلها الدين عن الدولة، ولكنهما أغفلا العلمانية حين طالبا بتطبيق الحكم الديمقراطي الغربي في وطنيهما، متجنبين، بذلك، البحث في ما قد يتنافى مع الإسلام. ومع أن رحالينا في هذه المرحلة لم يقيموا المفاضلة بين الحقيقة العلمية والحقيقة الدينية، نظير ما فعل الطهطاوي، إلا أنهم رفضوا تفسير الدين تفسيراً علمياً يقود إلى العلمانية، كما رفضوا الاعتراف بامكانية الاستغناء عن الوحي والدين.

ووجه آخر من وجوه التحول تجلّى في أنهم وجدوا في الإسلام بعض

المفاهيم العقلانية أو العلمانية الغربية المستحدثة، بل نفوا أحياناً أن تكون محض غربية، وبينوا أنها من أصول الحضارة الشرقية الإسلامية. هكذا أظهروا، مثلاً، أن العقلانية العلمية هي من أصول التراث الإسلامي، وأن اللاعقلانية تناقض روح الإسلام. ذهب المويلحي، مثلاً، إلى أن الحضارة الأوروبية تناقض الفلسفة اليونانية - التي نبعت منها العقلانية والعلمانية الغربيتان - في حين أن الحضارة الاسلامية تتفق تماماً وهذه الفلسفة. كذلك بيّن المويلحي خلو الحضارة الغربية من الحرية والاخاء والمساواة وأكد وجودها في الحضارة الشرقية، وأغفل تماماً المفارقات بين الإسلام والأسس العلمانية التي تستند إليها مبادىء الفكر السياسي الأوروبي. فيتجلى لنا من ذلك أن العلمانية بدأت تتسرب إلى فكر رحالينا المسلمين، ولكنهم نفوا أن تكون غربيّة المصدر، فصهروا المستحدث بالموروث الديني، وسكتوا عن التناقض القائم بين تلك العلمانية والدين.

ويلاحظ أن تأثر الرحالين بالعلمانية الغربية أخذ يزداد مع الزمن، وكلما قوي هذا التأثير تنبهوا إلى نواح فكرية أغفلها الرعيل الذي سبقهم. من هذا القبيل، مثلاً، اظهارهم سبب تطور العلوم عند العرب، ثم انحطاطها بعد ازدهار، إذ بان لهم التنازع بين الفكر العلمي والسلطة الدينية والسياسية، وخلصوا إلى الرأي بأن انتصار رجال الدين المتزمتين كان السبب في القضاء على الحرية الفكرية التي لا تطور علمي بدونها. ولكن رحالينا طالبوا باقتباس العلوم لغايات عملية، سياسية أو اقتصادية، وحرصاً على هويتهم الإسلامية تمسكوا بالحقيقة الدينية، فقيدوا، بدورهم، الفكر العلمي بقيود سياسية أو اقتصادية أو دينية، ولا يبدو أنهم أدركوا أن تقييد العلوم على هذا النحو سيخضعها للاعتبارات السياسية التي كانت سبباً من أسباب انحطاطها في ما مضى.

وفي الحقبة الثالثة من دراستنا وجدنا أن كفة النظرة الدينية كانت لا تزال راجحة في فكر أرسلان، فيما تذبذب كرد علي بين الموقفين العلماني والديني، فلم ينمّ الصراع في فكرهما عن تحوّل جذري بالنسبة للمرحلة السابقة. أما طه حسين فغلبت العلمانية الغربية على موقفه من المجتمع والكون، وعليه اتخذ الصراع في فكره وجهاً مغايراً لما لمسناه في فكر السابقين، سواء في المضمار

السياسي أم الاجتماعي أم الديني. ما زال طه حسين يشعر بأن الإسلام عنصر من العناصر المكوّنة لهويته، فتمسك به في دفاعه عن هذه الهوية، إلا أنه انطلق في ذلك من نظرة علمانية غربية إلى الدين. ففصل طه حسين بين الدين والعلم، ورفض أن يعتبر حقائق الدين حقائق علمية ما لم تخضع للبحث والبراهين التي تثبت صحتها العلمية، وأكد أن تدخل العاطفة الدينية في البحث العلمي يكبل حرية الفكر ويحول دون تطوير العلوم. كذلك فصل بين الدين والدنيا، واستتبع ذلك أن يعتبر التشريع الإسلامي مقترناً بالأحوال الاجتماعية التي انبثق منها، ووضع لأجلها، وقد خطا بها خطوة كبيرة نحو التطور، إلا أنه لم يبق وافياً بحاجات العصر الحديث. ومن ثمة سهل على طه حسين أن يتبنى مبادىء الفكر الغربي، وأن يدعو إلىٰ أخذ نظم الإصلاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي عن الغرب، من غير أن يضطر إلى التوفيق بتأويل الإسلام، أو إلى السكوت عما يناقضه، أو قبوله على أنه منه، أسوة بما فعل الرحالون السابقون.

ثم اعتمد طه حسين هذه العلمانية الغربية ليوفق بين اسلامه والحضارة الغربية التي طالب باقتباسها، فغاير موقفه في ذلك أيضاً موقف الرحالين الأول، مع أن العوامل النفسية التي حدتهم إلى التوفيق واحدة. فأكد، مثلاً، أن كلا من القانون الغربي والشريعة الإسلامية متصلان بالقانون الروماني. وحين وفق بين الهوية المصرية والهوية الأوروبية إذ بيّن أن عناصرهما التكوينية من منبع مشترك: الحضارة اليونانية والحضارة الرومانية ثم الدين، أنكر أن يكون بين الاسلام والمسيحية تباين، فيكون دين المصري بالتالي، كدين الأوروبي في جوهره. فيتضح من هذين المثلين مدى تأثر مسلم أزهري بالعلمانية الغربية، وإن بيّنا في ثنايا بحثنا أن الصراع في فكره قد اتخذ مظاهر أخرى أيضاً أوقعته في متناقضات عندما غلبت على موقفه النظرة الدينية، فذهب مذهب الرحالين الذين اتخذوا الدين أساساً ومنطلقاً.

وهذا التحول من النظرة الدينية إلى النظرة العلمانية كان السبب في أن نجد تبايناً واضحاً في أوجه الصراع ما بين المسلم والمسيحي من الرعيل الأول، فيما تضاءلت الفوارق بينهما في الحقبة الثانية، حتى كادت تختفي أحياناً في المرحلة

الثالثة، فكثيراً ما جاء الصراع في فكر طه حسين شبيهاً به في فكر الريحاني. وقد لا يكون من الخطأ المسرف أن نقول، على العموم، بأن الرحالة المسيحي كان أسبق إلى الأخذ بالعلمانية من المسلم، ولربما جاز الافتراض، في تعليل ذلك، أن المسيحي أقبل على الحضارة الغربية المسيحية دون أن يداخله حرج من الوجهة الدينية، أو خشية على ضياع «الهوية». ولذلك لم تشكل النظرة الدينية تحولاً ملحوظاً بين فكر الرحالين المسيحيين الأول وفكر المتأخرين منهم، في حين نرى تحولاً صريحاً في فكر الرحالين المسلمين من عهد الطهطاوي إلى عهد طه حسين، مثلاً. ففي الحقبة الأولى رأينا الطهطاوي يغلب الحقيقة الدينية على الحقيقة العلمية إذا تعارضتا، فيما رفض الشدياق أن يعتبر الحقيقة الدينية حقيقة علمية، تماماً كما رفضها زيدان من رحالي الحقبة الثانية، وكل من الريحاني وطه حسين المسلم من الرحالين المتأخرين، ولم يشعر أحدهم بأن في رفضها تنكراً للهوية. والشدياق وزيدان والريحاني على السواء لم يجدوا في الدين غير مرشد أخلاقي يمكن الاستغناء عنه بالعلم، إلا أن طه حسين نفسه لم يبد مثل هذا الرأي، على الرغم من علمانيته، ولا هو جهر بأن الدين من وضع البشر،على نحو ما جهر كل من الشدياق وزيدان والريحاني.

فنشأ عن ذلك، في رأينا، حقيقتان: أولاهما، أن الدين لم يكون عنصراً أساسياً في مقومات الهوية بالنسبة للرحالة المسيحي؛ والثانية، أنه سرعان ما وعى مفهوم القومية من حيث هي رابط جامع. وقد لعب احساسه القومي في الصراع الحضاري الدور الذي لعبه الدين في فكر بعض المسلمين، بحيث أننا نلمس تحولاً واضحاً في الصراع نتيجة الاحساس الوطني والقومي وما طرأ عليهما من تغيير.

امتزج الاحساس الوطني بالشعور الديني في فكر الرحالين المسلمين الأول، فكان ذلك من الأساليب التي جعلت الطهطاوي يحس بأن المسلمين جميعاً اخوانه، من الأتراك كانوا أم من العرب أم غيرهم. أما معاصره الشدياق فدفعه شعوره الوطني إلى اتخاذ موقف عدائي من اللاعرب كلهم، غربيين كانوا أم شرقيين. ولكننا رأينا أن الثقافة الغربية ما لبثت أن عدّلت نظرة المسلمين، فقوي

احساسهم القومي العلماني. ولكن شعور المصري القومي ظل اقليمياً محدوداً، ولعل من أسباب ذلك ما عاناه من وطأة الاحتلال البريطاني، فعني بمشكلات مصر وحدها، ولم يشعر بأن روابط سياسية أو قومية تشده إلى البلاد العربية الأخرى. وعليه تغير موقف الرحالة المصري من الأوروبي المسيحي واللامصري المسلم والعربي على السواء؛ وحل العداء محل العطف الذي لمسناه في موقف الطهطاوي منهم جميعاً: ففي كتابة المويلحي ومحمد فريد وأحمد زكي شعور بأن الأوروبي غريب عنه كالتركي والسوري واللبناني، وكثيراً ما اتخذ الرحالة المصري منهم موقفاً معادياً إذ أحس بأنهم متعاونون على استغلال المصريين. ولم تكن نقمة المويلحي على الأسرة التركية المسلمة التي حكمت مصر بأقل من نقمته على الدولة البريطانية المسيحية. وبقي احساس المصري القومي اقليمياً بعد الحرب العالمية أيضاً: فطه حسين، مثلاً، حدّد القدر المشترك بين الهوية الأوروبية والهوية المصرية، ورغب في التوحيد بينهما بمعادلة حضارية جامعة، فيما أراد أن يفصل مصر عن البلاد العربية، مؤكداً أن وحدة اللغة والدين ليست قواماً لتكوين الدول، وان أية وحدة بين مصر والبلاد العربية مضرة بها جميعاً. فنحس أن قومية طه حسين حافظت على حذر السابقين من اللامصريين الشرقيين وحدهم، لأنهم ما زالوا ضعفاء متخلفين؛ أما اللامصريون الغربيون فهادنتهم هذه القومية لأن في تفوقهم الحضاري عزاً تمنى المصري أن يكون له وأن يسهم فيه، من غير أن يفقد هويته.

وهنا نجد فارقاً جوهرياً بين شعور المصري القومي وشعور السوري أو اللبناني. فلأسباب أسلفنا الاشارة اليها أحس الرحالة المسيحي منذ الحقبة الأولى بأن اللغة والتراث قوام قومية تشعره بالانتماء إلى مواطنيه انتماء كاملاً. وعليه أحس الشدياق ومراش وزيدان والريحاني على السواء بقومية تجمع الناطقين بالضاد جميعاً. والاحتلال الغربي بعد الحرب العالمية الأولى زاد رحالينا السوريين واللبنانيين ايماناً بالقومية «العربية» وتمسكاً بها: فأحسوا أن مشكلة أي بلد عربي هي مشكلة العرب كلهم، ولذلك عنوا بالقضية الفلسطينية فيما أغفلها الرحالة المصري. وحمّلوا الغرب وزر انقسام العرب، ورأوا في اتحادهم ما يكفل دحر الاستعمار. والتناقض واضح بين هذه القومية «العربية» والقومية المصرية

التي انفصلت عن العرب، فلم تعتبر اللغة رابطاً كافياً بينهم. وأعرضت عن أي اتحاد سياسي بهم، فيما حاولت أحياناً أن تقرّب حتى التوحيد بين الهوية المصرية والهوية الأوروبية.

هذا وقد طرأ التحوّل أيضاً على موقف الرحالين من اللغة العربية وآدابها، اذ لعبت اللغة دوراً هاماً في شعورهم الديني أو القومي. فوطنية الشدياق جعلته يتحيّز للغة العربية وآدابها ويغض من شأن اللغات الأجنبية، فيتخذ منها موقفاً مناقضاً لموقف معاصره الأزهري الطهطاوي الذي اعتبر حروف اللغة العربية ذات «أسرار الهية، فلا شك في قدمها»، ولكنه لم يتعصب لها بدافع وطني: ففيما وجد الطهطاوي اللغة الفرنسية أبسط وأسهل من العربية، وأساليبها أقرب إلى الطبع من انشاء العرب المزخرف، أخذ الشدياق على اللغة الفرنسية أنها كثيرة الحشو والمواربات، واعتبر النثر العربي المسجع وفن البديع من بعض الأدلة على فضل العربية على سائر اللغات؛ ورفض أن يسد النقص في مصطلحات اللغة العربية باقتباس ألفاظ أجنبية.

أما في الحقبتين الثانية والثالثة فلا نجد فارقاً بين موقف المصري والسوري واللبناني من اللغة، وقد أحسوا جميعاً بأنها من مقومات قوميتهم. ولكن فيما كانت وطنية الشدياق السبب في أن يرفض اقتباس الألفاظ والأساليب الغربية المبسطة، باتت وطنية الرحالين اللاحقين سبب مطالبتهم بتبسيط اللغة العربية وأساليبها، واغنائها بألفاظ أجنبية، إذا اقتضى الأمر ذلك؛ وقد أحسوا أن التشبث بأساليب الماضين يجمّد اللغة ويقضي عليها بالزوال، فتحلّ محلّها اللهجات العامية أو اللغات الغربية الحية السهلة. بل أكد طه حسين ـ وهو خريج الأزهر أيضاً ـ أن احاطة اللغة العربية بهالة من التقديس كان من أسباب جمودها، فدعا إلى استيحاء اللغات الأوروبية في تطوير الأساليب العربية. وعليه نلحظ إلى أي حد آتت الثقافة الغربية ثمارها في موقف الرحالين من أهم عناصر قوميتهم، أي «اللغة»، إذ أخذوا يقيسونها باللغات الأوروبية، ويحاولون تطويرها على ضوء هذه اللغات. حتى حين اعتزوا باللغة العربية، وجد بعضهم موضوع اعتزاز في أن المستشرقين أولوها عناية خاصة. ولكن على الرغم من هذه المؤثرات الغربية، أو

بسببها، تمسك رحالونا جميعاً بروح اللغة وجمالها وسعة طاقاتها.

وقد أدى تأثير الثقافة الغربية في رحالينا الى تحوّل آخر في الصراع الفكري والحضاري متصل بموقفهم من الماضي الموروث وسبل التطور المستقبلي.

أحس رحالونا جميعاً بأن هويتهم مبنية على التراث العربي الأصيل، فتشبثوا به للحفاظ على الهوية، ووجدوا في منجزات الماضي ما يعزيهم عن تخلف الحاضر، ويشحذ الهمم لاعادة العز التليد، على اعتبار أن الشعب الذي استطاع أن يحقق في العصور الخالية ما حقق، لا يعييه أن يتجاوز عقدة الحضارة العصرية، فيبلغ في المدنية العصرية شأواً كالذي بلغه في ما مضى. لكننا نلحظ في هذا الفخر تحوّلاً ناجماً عن اختلاف نظرتهم الى الماضي، اذ يتضح أن مقاييسهم وقيمهم تغيرت تغيراً جعلهم يرون في تراثهم، الى حد، بذور ما أعجبهم في الحضارة الغربية، او ما اعتبروه منطلقاً للتطور، وتفاوت موقفهم في ذلك بتفاوت درجة تأثرهم بهذه الحضارة. فنتيجة اتصالهم بالغرب لم ينظروا الى الغرب وحده بعيون شرقية، بل جعلوا ينظرون الى الشرق ايضاً، حاضره وماضيه، انطلاقاً من مقاييس غربية، أو كان للغرب في نظراتهم تأثير متفاوت.

فالرحالون المسلمون في الحقبة الأولى والثانية تشبثوا بموروثهم الديني، فرأوا فيه بعض مبادىء الفكر السياسي والاقتصادي الغربي، ونظم الحكم الغربي. واستمر هذا «الفخر الديني» في فكر ارسلان من رحالي الحقبة الثالثة، اذ رأى في الاسلام مبادىء الاشتراكية نفسها، غافلاً عما بين الاسلام والاشتراكية العلمانية من مفارقات. بل اننا نجد ايضاً بعض هذا الاعتزاز الديني في كتابة طه حسين المتأخرة، حيث ذهب إلى أن في الاسلام ما يشبه التأمين الاجتماعي وغيره من نظم الاقتصاد الغربي. لكنما نلحظ أن الاعتزاز بالماضي القومي وبالتراث بدأ يغلب على الفخر الديني في كتابة الرحالين منذ الحقبة الثانية.

وفي هذا المضمار طرأ تغيير على تقييم الرحالين لموروثهم. فقد اعتزوا جميعاً بعلوم العرب وأظهروا فضلها على تطور العلوم الغربية، ولكن رحالي الحقبة الأولى لم يفخروا بغير ذلك من تراثهم الحضاري (وكان جانب كبير من هذا التراث مجهولاً حتى أواخر القرن الماضي ومطلع هذا القرن)، باستثناء

الشدياق الذي دفعته وطنيته إلى الفخر بالأدب العربي القديم. أما الرحالون اللاحقون فازدادوا وعياً لدور المنهجية العلمية في تطوير العلوم، كما تنبهوا ألى قيمة الفنون الجميلة في التعبير عن روح الأمة، وألى علاقتها الوثيقة بالرقي الحضاري. لذلك وجدنا الرحالين في الحقبتين الثانية والثالثة يفخرون بما عرفه العرب من حرية في البحث والتفكير والتعبير، مؤولين تاريخهم على ضوء هذه المفاهيم والقيم الجديدة. وحين وصفوا ما شاهدوا في أوروبا من روائع الرسم والنحت ـ وقد أغفلها رفاعة وخير الدين - فاخروا بروائع الفن العربي في الموسيقى والرسم والنحت ايضاً، وذهبوا الى أن العرب سبقوا الأوروبيين في بعض مضامير الفن نفسه، مظهرين فضل الفنون العربية في تطـوّر الفن في أوروبا. وبذلك برّأوا الاسلام من أن يكون السبب في تخلف العرب الفني، وأنحوا باللائمة على رجال الدين المتزمتين الذين تشدّدوا في ممارسة لا يحتمها جوهر الاسلام فأضروا به وبالفنون معاً.

وكان من الطبيعي أن يصحب ذلك كله تبديل في معادلة الذوق الأدبي والفني أدى إلى تحوّل آخر في الصراع الفكري والحضاري. ففي الحقبة الأولى كان ذوق الرحالين تقليدياً، وعليه حكم الطهطاوي والشدياق على الآداب الأوروبية بمقاييس النقد القديم، فأخذا على الشعر الفرنسي، مثلاً، خلوه من الخمريات والغزل الغلماني والمدح، وعابه الشدياق في أنه لا يلتزم وحدة الوزن والقافية، ولا يستخدم محسنات البديع، فرأى في ذلك نقصاً واتخذه تعليلاً لتفوق الشعر العربي على الأوروبي. لكن ذوق الرحالين تبدّل في الحقبة الثانية، فاتخذ الصراع في فكرهم مظهراً آخر. فحين حكموا، مثلاً، على الآداب العربية والأوروبية، اتخذو منها موقفاً مغايراً لموقف الرحالين في الحقبة الاولى إذ بدأوا يقيسونها بمقاييس النقد الغربي. وعليه رأى الرحالون في الحقبة الثانية أن قيمة الأدب هي في صدقه وعمقه وأصالته، فانتقدوا جميعاً ما رأوه من تقليد سقيم في الأدب العربي المعاصر لهم. لكنهم وجدوا في موروثهم الأدبي ما لايقل عن الأدب الأوروبي أصالة وصدقاً وعمقاً، ولذا دعا المويلحي معاصريه إلى استيحائه بدلاً من تقليد الأدب الغربي. فيتجلى في ذلك تمسكهم بتراثهم الفني القديم، ولكن على ضوء مقاييس نقدية مستحدثة. إلا أن هذه المقاييس الذوقية الجديدة

جعلتهم يتنكرون أحياناً لبعض تقاليد الشرق وفنونه، اذ نظروا اليها من زاوية غربية، فرغبوا في التخلي عنها. من هذا القبيل اعراض محمد فريد وأحمد زكي عن الرقص المصري، وتنكر المويلحي لتقاليد الأعراس المصرية. لكن مقاييس رحالينا لم تكن دائماً مستحدثة النظرة، فقد غلبت قيمهم التقليدية في حكمهم على المسرح، مثلاً، فقاسه محمد فكري والمويلحي وأحمد زكي بمقاييس الأخلاق وحدها.

وان لمسنا استمرار الذوق التقليدي في موقف ارسلان من الفنون والآداب العربية والغربية، فاننا نلحظ تحولاً جديداً في فكر الآخرين من رحالي الرعيل الثالث، وسببه، على الأغلب، هو تبنيهم لمفاهيم الغرب الفنية، رغم اختلاف المهجري عن الرحالة المشرقي في ذلك. فبنتيجة مقاييسهم الجديدة أكدوا ما كان المويلحي قد أنكره، أي أن في آداب الغرب فنوناً ومعاني وأبعاداً انسانية وفكرية ليست في الأدب العربي، قديمه وحديثه، لذلك أحسوا بضرورة استيحاء العرب هذه الآداب الغربية. إلا أن حرص المشرقيين على الهوية العربية، التي كان الأدب وجهاً من وجوه التعبير عنها، جعلهم ينادون بالحفاظ على الروح والبيان العربيين بحيث لا ينقطع الأدب الحديث عن التراث القديم. لكن طه حسين برر هذا المطلب أيضاً مستنداً إلى مبادىء النقد الغربي، كما اعتمد هذا النقد ليعلل به ما في الأدب العربي القديم من نقص، مما يرينا أن مقاييس الفن الغربي استخدمت في هذا الدور الثالث لتبرير التمسك بالموروث الفني، حيث يستجيب لهذه المقاييس، أو التخلي عنه، حيث لا تتوفر شرائطها. أما الرحالة المهجري فكاد ينفصل عن التراث الأدبي القديم حين انتقد الجزء الأكبر منه، واعتبر أن الحداثة في الكتابة تكون بمجاراة الآداب الغربية. إلا أن الريحاني الذي اتخذناه شاهداً على هذه الدعوة ما لبث أن ناقض نفسه اذ أحس بأهمية الأدب في التعبير عن الهوية القومية، فعاد وانتقد مقلدي الأدب الغربي، داعياً معاصريه إلى استيحاء الأدب العربي الأصيل. ثم رمى الأدب الغربي بالرجعية والمادية والفساد الخلقي الذي رافق مظاهر الحضارة الغربية كلها، في رأيه، فوجد في هذه التهمة ما يشفي بعض غله على الغرب ويعزيه عن تخلف العرب الفني والأدبي.

هذا التغييرالذي طرأ على موقف الرحالين من التراث الماضي لم يتجلّ في تبدل مقاييسهم وذوقهم الفني، فحسب، بل في درجة استمساكهم بهذا الماضي على أنه عنوان الاستمرار في الزمان، وأساس التطور المستقبلي أيضاً. وهنا نجد تحوّلاً آخر في الصراع الفكري والحضاري بمقتضى قانون يصح أن نسميه قانون الثابت والمتحول. فاذا كان التحول المستقبلي والتطور أساسي البقاء، فان الثابت الموروث أيضاً هو أساس آخر للبقاء، ما دام عنوان الأصالة. وقد واجه رحالونا مشكلة كان بحثهم عن حلها سبب الصراع في فكرهم كله، ألا وهي: **إلى أي مدى يستطيع العربي، والمسلم خاصة، اقتباس الحضارة الغربية لتطوير حاضره، من دون أن يفقده ذلك صلته بموروثه الماضي فيضيع أصالته. أو، بعبارة أخرى، كيف يوفق بين المستحدث والموروث، بين المتحوّل والثابت، بين المستقبل والماضي، بحيث لاتكون العناية بتطوير الذات وتحويلها سبباً في القضاء على أصالتها.**

في الحقبتين الأولى والثانية يبدو الرحالون شديدي التمسك بموروثهم للحفاظ على هويتهم، وعليه كان التجديد الذي طالبوا به، في الأغلب، تطويراً للتراث القديم، وأضحى المستقبل، في نظرهم، تطويراً للماضي، أو اعادة له، إلى حد بعيد. فحين طالب الطهطاوي وخير الدين، ثم المويلحي ومحمد فريد، بنظم الحكم النيابي المقيد، أوّلوا الاسلام ليثبتوا أن تطوير أحكام الدين كفيل بمنحهم هذه النظم من غير أن يستوردوها من الغرب. كذلك أحسوا أن تطوير الشريعة يمكنها من استيعاب حاجات العصر الحديث، ويغنيهم عن اقتباس قوانين جديدة. وفي مضامير الاصلاح الاقتصادي والاجتماعي أيضاً رأى هؤلاء الرحالون أن تطبيق أحكام الدين يفي بالغرض. وتشبثهم بالماضي على أنه سبيل التطور المستقبلي بدا واضحاً في فكرهم الاجتماعي والأخلاقي أيضاً، فالطهطاوي وخير الدين والشدياق ومراش من رحالي الرعيل الأول، ثم المويلحي ومحمد فريد وكرد علي وزيدان من رحالي الحقبة الثانية، أجمعوا على أن مستقبل العرب سيكون أفضل من حاضرهم ان هم عادوا إلى أخلاقهم وتقاليدهم وآدابهم القديمة وتمسكوا بتعاليم دينهم، اذ إن الفساد لم يتسرّب إلى المجتمع العربي إلا عندما

ابتعد أهله عن دينهم وتخلوا عن آدابهم الأصيلة. حتى في مضمار العلوم أجمع هؤلاء الرحالون على أن في تراث العرب الديني أو التاريخي ما يمكنهم من تطوير علومهم، كحرية الفكر والبحث، أو عقلانية العلم، مع أنهم أكدوا ضرورة الاستعانة بعلم الأجانب أيضاً. وفي هذا الموقف «الماضوي» مجّد الرحالون موروثهم، واختاروا منه فقط ما يثبت صلاحيته لأن يكون أساس التطوير المستقبلي، وبالتالي أوّلوا هذا الموروث، وأسقطوا منه كل ما يناقض هذه الغاية. ونتساءل: هل وعوا أن التأويل والاختيار أنفسهما دليل على بدء التخلي عن بعض هذا الموروث، بما أنهم قاسوه بمقاييس الغربي المستحدث؟

لكننا نلاحظ أن رحالي الحقبة الثانية كانوا أقل تشبثاً بالماضي من أسلافهم، وقد اتخذوا أحياناً من هذا الماضي موقفاً مناقضاً لموقف الرعيل السابق، اذ اعتبروا أن التشبث بالموروث القديم هو من أسباب التخلف أيضاً. ولا ريب أن ذلك عائد إلى تحوّل في الذهنية العربية نتيجة المؤثرات الغربية، سواء وعى الرحالون هذا التحول أم لم يعوه. فالمويلحي، مثلاً، هاجم حكم الفراعنة لمصر لأنه كان حكماً ظالماً مطلقاً، وسخر من تمسك المصريين بالتراث الفرعوني، وكأنه أحس بان التشبث بهذا الماضي يحول دون التطور المستقبلي. كذلك طالب كرد علي وزيدان باقتباس نظم الغرب السياسية والاقتصادية، من غير أن يحاولا ارجاعها الى أصول تشبهها في الموروث الديني أو القومي، بل أكدا أنها غربية خالصة. حتى بالنسبة للأخلاق القديمة فقد أوضحا أن فيها ما لم يبق ملائماً للعصر الحديث. ففي هذه المضامير يصحّ القول بأن نظرهم إلى المستقبل بات، إلى حد ما، مفصولاً عن الماضي وقائماً على نظم وقيم مستحدثة. لكن الصراع تجلى هنا في ايمان رحالينا بأنه يمكن تبني النظم والمفاهيم الغربية في السياسة والاقتصاد والعلم مع المحافظة على بعض التقاليد والقيم الشرقية التي تميز الهوية وتكفل الأصالة. ففي توفيقهم بين المتحول والثابت حل مبدأ الانتقاء محل التمسك بكل الموروث القديم.

وفي الحقبة الثالثة رأينا أن كرد علي وأرسلان بالأخص ظلا يعتبران المستقبل تطوراً للماضي، فوجدا في الاسلام نظم الحكم النيابي المقيد الذي طالبا به، وآمنا بامكانية تطوير الشريعة تطويراً لا نهاية له حتى تلبي حاجات

الحاضر والمستقبل جمعاء. ورأيا أن سبب تخلف المسلمين هو ابتعادهم عن دينهم، وان العودة اليه كفيلة برقيهم أخلاقياً واجتماعياً واقتصادياً وسياسياً: فالنظام الاقطاعي السائد في البلاد العربية كان من مظاهر الموروث الاجتماعي، وقد دافع عنه أرسلان وأبى أن يعتبره من عوامل التخلف والفقر في الشرق العربي بل أكد أن تطبيق تعاليم الدين قمين بدرء ما قد ينجم عن الاقطاعية من ظلم اقتصادي وتفاوت طبقي، فيكون المستقبل أفضل من الحاضر إذا تمسك المرء بالموروث الديني وعاد إلى تطبيقه. ولكن بين تشبث كرد علي وأرسلان بالماضي وتشبث الرحالين السابقين فارق: فحين برّر أرسلان تمسكه بتطوير الشريعة، مثلاً، بدلاً من اقتباس قوانين الغرب، علل موقفه بأن القانون لا بد أن ينبع من روح الشعب ليضحي مفيداً، وعليه فلا يصلح للمسلمين إلا الشريعة النابعة من روحهم. وحين برر كرد علي تمسكه بتقاليد الماضي وعاداته، مثلاً، بيّن أن تمسك الانكليز بعاداتهم وتقاليدهم كان سبباً من أسباب تفوقهم. فنحسّ من هذين الشاهدين أن الموروث القديم لم يبق كافياً في حد ذاته ليقنع أصحابه بقيمته، فاستخدموا واقع الغرب أو نظرياته الحديثة ليتنصلوا من الحديث الغربي ويبرروا عودتهم إلى القديم وتمسكهم به.

ومن رحالي الرعيل الثالث أيضاً من فصل تماماً بين الموروث والتطوير المستقبلي، واعتبر أن تمسك العرب بماضيهم هو سبب تخلفهم، وان نبذ هذا الماضي وتبني الحضارة الغربية كفيلان بالتطور المستقبلي. من هؤلاء الرحالين الريحاني وطه حسين. تمسك هذان الرحالتان بالماضي على أنه من مقومات الهوية، فاكتفيا باستيحائه لاستنهاض الهمم بأمجاده، ولم يؤمنا بأن التجديد المستقبلي يكون باعادة الماضي أو بتطويره. ففي السياسة والاقتصاد، مثلاً، انتقدا نظم القدامى، فهاجما الاقطاعية، ومزج السياسة بالدين. وأكدا أن السبيل الوحيد إلى الاصلاح والتطوير يكون باقتباس نظم الغرب ومبادئه السياسية والاقتصادية، وان ليس لهذه النظم والمبادىء من أثر في موروث العرب الديني أو التاريخي أو الحضاري؛ لذلك يستحيل أن يكون المستقبل تطويراً لهذا الموروث. وبدا للرحالتين أن تبني المستحدث الغربي لا يعود بالنفع ما لم تتغير النفسية العربية والفكر العربي، فيضحيان كالنفسية الغربية والفكر الغربي اللذين

استنبطا هذه المبادىء والنظم السياسية والاقتصادية والعلمية ومكناها من حمل ثمارها المجدية. لذلك أكد طه حسين ضرورة أن يتعلم المصري الفلسفة اليونانية واللاتينية التي انبثقت منها مبادىء النظم الأوروبية الحديثة.

وهنا يتضح لنا فارق آخر بين رحالتينا وسائر الرحالين السابقين: فهؤلاء لم يلتفتوا ألى غير المظاهر الحضارية في الغرب، ولم يشعروا بأنها نابعة من موقف فلسفي معين، وأن من المستحيل تبنيها تبنياً ناجحاً ما لم يرافقها تغير جذري في موقف الشرقيين من الحياة والوجود. وهذا ما أدركه الريحاني وطه حسين، ولذلك طالبا باقتباس الفلسفة الغربية التي تغيّر الذهنية العربية، فتؤهلها لفهم المبادىء والنظم الغربية واستيعابها وتطبيقها تطبيقا ناجحاً.

على أن اتخاذ الريحاني وطه حسين هذا الموقف لتحقيق التطوير المستقبلي لا يعني أنهما تخليا عن أصالة الذات العربية. وهنا يتجلى الفارق بينهما. فقد جارى الريحاني الرحالين السابقين في محاولته التوفيق، أو التوحيد، بين الموروث والمستحدث، وإن خالفهم في طريقة الوصول إلى هذا الرأي: فايمانه بالأممية المستقبلية جعله في نجوة من الصراع بين تمسكه بهويته العربية وشعوره بضرورة الانفصال عن موروثها، فوجد في هذه الأممية الحل والمهرب والعزاء معاً.

أما طه حسين فتفرد بين رحالينا في جعله المقتبس الغربي أصيلاً. فحين بيّن أن عناصر الحضارة المصرية هي عينها عناصر الحضارة الأوروبية، أضحت هذه الحضارة في اعتباره جزءاً من موروثه، ولم يبق في تبنيها ما يفقد مصر هويتها وأصالتها. بذلك تمكن طه حسين من حل التباين، أو الصراع، بين الثابت والمتحوّل، بين الموروث والمستحدث.

ولكن في كتابة الرحالين الآخرين أيضاً نجد أن بعض المقتبس الغريب لم يبق غريباً، وانما دخل في معادلة الفكر العربي وأضحى مادة مجارية لهذا الفكر؛ فبطل مع الزمن بعض وجوه التنازع الفكري. ففي السياسة، مثلاً، اضطر الرحالون الأول إلى تعريف الحرية والمساواة ونظم الحكم الديمقراطي المقيد، مما يثبت أنها كانت مفاهيم تجريدية طارئة على الفكر السياسي التقليدي عند

العرب. وقد لمسنا وجوه الصراع في كتابة الطهطاوي وخير الدين حين حاولا التوفيق بين هذه المفاهيم السياسية الغربية المستحدثة وأصول الدين، أو حين اعجبا بنظم الحكم الديمقراطي الغربي ولكنهما لم يطالبا لشعوبهما بالحرية السياسية وحق الانتخاب، مثلاً. أما رحالو الحقبتين التاليتين، فاختفى التنازع الفكري في موقفهم من هذه القضايا: انتقدوا سياسة الغربيين في الشرق لأنها لم تعتمد الحرية والمساواة، فأضحى هذان المبدأان في نظرهم من موروث الفكر الشرقي يقيس بهما حكم الغربيين وسياستهم. كذلك طالب رحالونا بالمساواة والحرية السياسية والتمثيل الشعبي ومحاسبة الحكام، مطالبة من أصبحت هذه المبادىء المقتبسة من موروثه. والعقلانية التي كان رفاعة قد رفضها إذا ناقضتها الحقيقة الدينية، أضحت في معتقد الرحالين اللاحقين من أسس الحضارة العربية ومبادىء الاسلام نفسه.

ولا ريب في أن تحوّل الصراع في فكر رحالينا من التشبث بالماضي الديني أو القومي واعتبار المستقبل تطويراً لهذا الماضي، إلى حلول مبدأ الانتقاء محل تطوير الماضي، حتى الانفصال عن هذا الماضي، أو اعتبار المقتبس أصيلاً، نقول ان هذا التحول في الصراع بين المستحدث والموروث في فكر رحالينا كان برهاناً واضحاً على أن كفة الغربي المستحدث قد رجحت - مع مرور الزمن وتأثير الثقافة - على الشرقي الموروث.

لكننا لحظنا أن الرحالة المسيحي في الحقبة الأولى كان، بوجه الاجمال، أبعد تأثراً بالفكر الغربي من الرحالة المسلم، ولعل السبب في ذلك أن مسيحيته لم تفصله عن الغرب. فقد اتضح لنا أن الاسلام كان أعمق تأثيراً في الطهطاوي وخير الدين من الثورة الفرنسية والأدب الذي اغتذى بها، أو من فلسفة السان سيمونيين. فيما رأينا أن أثر الرومنطقية الغربية طغى أحياناً على الموروث الشرقي في كتابة مراش.

أما رحالو الرعيل الثاني فبيّنّا بشأنهم أن أثر الثقافة الغربية في تفكيرهم غدا موازياً لتأثير الموروث الأصيل، ولو أنهم لم يعوا ذلك أحياناً بسبب نقمتهم على سياسة الغرب. لكننا ما زلنا نجد أن المسيحي زيدان كان أبعد تأثراً بالثقافة

الغربية من معاصريه المسلمين، وقد رجحت عنده الثقافة الغربية على الموروث القديم. فقد أخذ بفلسفة النشوء والارتقاء، وفسر مظاهر السياسة والاقتصاد والمجتمع على ضوء هذه الفلسفة الغربية، بل ان نظرته الغيبية إلى الدين ووجود الله وقدرته كانت نظرة غربية خالصة اذ قرن ظهور الأديان وتطورها بقانون النشوء والارتقاء، فاعتبرها مجرد مرشد أخلاقي يمكن الاستغناء عنه. ووفق بين ايمانه بحرية الفرد وسلطة الله بواسطة جبرية علمانية جعلت الفرد خاضعاً للسببية الطبيعية المحتمة التي تتضمن سبيل التحول والتطوير.

أما في الحقبة الثالثة فلم يبق كبير فارق بين المسيحي المهجري أمين الريحاني والمسلم الأزهري النشأة طه حسين في بعد تأثرهما بالثقافة الغربية. بل نلاحظ تحوّلاً معاكساً احياناً اذ كان الريحاني المهجري أكثر استمساكاً بالموروث العربي من المسلم طه حسين: فقد اعتمد الريحاني الصوفية الشرقية وقولها بوحدة الوجود سبيلاً ألى التوفيق بين حرية الفرد وسلطة الله المطلقة، فيما اعتمد طه حسين فلسفة دوركيم الغربية القائلة بالسببية الاجتماعية الحتمية التي تتضمن سبيل التطور أيضاً.

واننا نجد هذا التحول «المعاكس» بعيد الدلالة على مدى تمسك العربي بموروثه الحضاري، مهما تأثر بالثقافة الغربية، سواء تجلى تمسكه بهذا الموروث في فكره السياسي أم الاجتماعي أم العلمي أم الغيبي، أو كان وجه الموروث الذي تمسك به سياسياً أم اجتماعياً أم اخلاقياً، لغوياً أم فكرياً أم دينياً. فقد أحس رحالونا بأن في هذا الموروث ما منحهم طابع هويتهم المميزة، وحافظ على بقائهم عبر القرون، ولذلك شعروا بأن محو الموروث سيستأصل جذورهم ويقضي على أصالتهم في صراع الثابت والمتحول.

وبعد، فما قيمة فكر الرحالين في هذه التحولات التي تتبعناها خلال قرن أو يزيد؟ اننا لا ننكر على الاطلاق قيمة الدور الذي لعبه كل من رحالينا في الميدان العلمي الذي خاضه، ولا نغض من تأثير كل منهم في بعض معاصريه ومجتمعه. لكن ما نتوخى ابرازه هنا هو قيمة فكرهم نفسه كما تجلى في موقفهم من الموروث والمقتبس، من القديم والجديد.

وجدنا في رحالينا، أولاً، من نظر إلى الحضارة، غربيّة كانت أم شرقية، وكأنها متفرقات فكرية غلبت عليها صفة البعثرة، واللمح المتعجل والتعدد الشتيت. فلم يتميز أدبهم بميزة الشمول الفكري لماهية الحضارة، ولا ميزة التقصي التحليلي لمقوّماتها. كما يلحظ أيضاً أن البحث المتكامل المتماسك الأجزاء ليس من طريقة تفكيرهم. بل ان نظرتهم إلى ظواهر الحضارة الغربية لم ترتبط، في معظم الأحيان، بالأسس الفلسفية، والمواقف الوجودية التي نبعت منها تلك الظواهر. فلا نستبعد أن يكون وقوفهم عند سطح الحضارة الغربية، دون الايغال في مقوماتها الجوهرية، وفي طبيعة العقل المستنبط، وطريقة الاستنباط جميعاً، هي التي حملتهم على الاعتقاد بأن اختيار العربي لما يلائمه من حضارة الغرب كفيل وحده بدفعه نحو التطور، ومواكبة العصر، وتحقيق الرقي المرتجى. اذ ليس في نتاجهم من أدب الرحلة ما يثبت أنهم تجاوزوا مبدأ اقتباس العلوم والنظم السياسية والاقتصادية إلى البحث في إعادة النظر في الذات العربية، وكيف تتمكن من صهر ما تقتبس عن الغرب لتجعله مادة ابداعية أصيلة. وجلي أيضاً أن أدباءنا الرحالين حرصوا على التمسك بالأصالة فيما أرادوا التحوّل بالاقتباس عن الغرب، كما نلقى في موقف الشدياق ومحمد فكري وأحمد زكي والمويلحي ومحمد فريد وكرد علي وزيدان وارسلان والريحاني نفسه، على ما بينهم من تفاوت في ترسخهم في الأصيل أو تطليقه لتبني الجديد. فكانت هذه النظرة سبباً في ما شاب كتابتهم أحياناً من مغالطات واضطراب وتناقض، ويتضح من ذلك أن فكرهم كان تقميشاً صحافياً سطحياً.

فمثلاً، حين حث أحمد زكي والمويلحي ومحمد فريد وكرد علي وارسلان على اقتباس العلوم الغربية، فصلوها تماماً عن العلمانية التي يعتمدها الغربيون في بحثهم العلمي، بل انتقدوا هذه العلمانية. وحين طالبوا بالحرية والمساواة السياسيتين لم يبحثوا في العلاقة بينهما وبين ما ينص عليه الاسلام الذي تمسكوا بتعاليمه كلها، وعليه لم يربطوا بين ما أرادوا اقتباسه وما حافظوا عليه في هذا المضمار السياسي.

وكذلك زيدان والريحاني: فزيدان، مثلاً، أراد أن يتمسك الشرقيون

بالأخلاق القويمة التي ميزتهم قديماً، وحثهم في الوقت نفسه على اقتباس أخلاق الغربيين التي اعتبرها سر تطورهم. إلا أنه لم يبين قط العلاقة بين هذا الجديد المقتبس وذلك الموروث الأصيل. وطالب الريحاني باختيار أفضل القيم من الحضارتين الشرقية والغربية معاً، وأغفل تماماً أن يظهر ما قد يكون من علاقة بينهما لتشكل أساس المستقبل الذي لا ينفصل عن الماضي؛ ولم يخلص من ذلك كله إلى معادلة واضحة بها يتحقق تطويع الماضي الموروث لناموس التطور المطّرد النمو.

وفي موقف الشدياق من الموروث والمستحدث غلبت رغبته في الدفاع عن الموروث في معظم ميادين الفكر، ولم يبيّن سبل الحفاظ على هذا الموروث الذي دافع عنه مع تطوير المستقبل الذي آمن به.

أما الطهطاوي وخير الدين التونسي فقد عادا إلى موروثهما الديني يولدان منه سبل التطوير كلها، وعليه كان المجتمع المستقبلي الذي تصوراه متماسك الأجزاء، منسجم العناصر، إلى حد، أصيلاً. ولكن رأينا كيف أدى تمسك الطهطاوي بالموروث إلى إغفال ما قد يناقضه من سبل التطور الذي نشده في السياسة والعلم، مثلاً. وان استطاع خير الدين بذكائه الفذ أن يولد من تعاليم الاسلام نظماً سياسية واقتصادية وقانونية تجمع بين الأصالة والتطور المستقبلي الذي أراده، إلا أن نظرته الثاقبة لم تنفذ إلى فلسفة الغرب وروحه العلمية الكامنتين وراء تقدمه، فأغفل بذلك عاملاً جوهرياً من عوامل التحول المستقبلي وعلاقته بالموروث الأصيل.

أما مراش فاتخذ من سبل التطوير موقفاً مفارقاً لمعاصريه المسلمين. فازاء ثورته العارمة ورؤاه المستقبلية نحس أن المقتبس الجديد طغى على فكره حتى كاد ينفصل تماماً عن الموروث، فبات الغرب عنده مصدر التطور المستقبلي ومثله الأعلى، ولا نجد في موقفه من الصراع بين القديم والجديد ما ينم عن نظرة شاملة تمكنت من صهر المقتبس بالموروث لتولد منه صيغة الجديد الذي تاق اليه.

ولربما استثنينا من هذا الحكم طه حسين دون سواه من الرحالين الذين تناولهم بحثنا. فقد استطاع طه حسين أن يطلع علينا بنظرية شاملة متماسكة

الأجزاء، فجّرت الأصالة لتولّد منها الجديد المستقبلي في مختلف مضامير الحياة والفكر. فعلى ضوء ايمانه بأن عناصر الحضارة الغربية هي عينها عناصر الحضارة المصرية، بات المقتبس أصيلاً. وعليه أضحت سبل التحول كلها نابعة من الموروث، فلم يضطر طه حسين إلى الاختيار والتقميش المجزأ واغفال بعض أسس الحضارة، أو تجاهلها، شأن الرحالين الآخرين. فبفضل هذه النظرية أثبت طه حسين أن مصر، ان هي اقتفت أثر الغرب في تطوير أحوالها كلها، لا تنفصل في الواقع عن تراثها. وبذلك فتح لوطنه مجال تحوّل مستقبلي لا نهاية له ولا حدود، راسخة جذوره أبداً في الموروث الأصيل.

ولكن، أياً ما كانت قيمة فكر الرحالين، ومهما شابه من نقص وسطحية وتقميش مبعثر، فانه يشكل مرحلة من مراحل تحديد الذات العربية في وجه التحدي الغربي، وفصلاً سُجلت فيه الشواغل الفكرية التي حركت هموم الأقلام العربية في سعيها إلى تحقيق ذاتها القومية المنتظرة. فمن أجل ذلك أوليناه عناية خاصة.

ثبت بأسمَاء الرحّالين الآخرين في القرنَين التاسِع عَشرَ وَالعشرين، وكتبهم في الرحْلة

ثب بأسماء الرحّالين الآخرين في القرنين التاسِع عَشر وَالعشرين، وكتبهم في الرحْلة

الألوسي ، شهاب الدين (ت ١٨٥٤م)
رحلة الشمول في الذهاب إلى اسلامبول (١٢٦٢هـ). بغداد، ١٢٩١هـ.
غرائب الاغتراب ونزهة الألباب في الذهاب والاقامة والاياب. بغداد ١٣١١هـ.
نشوة المدام في العود إلى مدينة دار السلام.[١]

أبو بكر ، سعيد (التونسي) (ت ١٩٤٨ م)
دليل الأندلس أو الأندلس كأنك تراها (في رحلته إلى اشبيلية وقرطبة عام ١٩٢٩). تونس، ١٩٣٣.

أبو الفتوح ، علي باشا (ت ١٩١٣م)
سياحة مصري في أوروبا سنة ١٩٠٠. القاهرة، ١٣١٨/١٩٠٠.

أبو نظارة ، يعقوب صنوع (ت ١٩١٢)
محامد الفرنسيس ووصف باريس. باريس، ١٨٩٠.
رحلة أبي نظارة إلى القسطنطينية سنة ١٣٠٨/١٨٩١.
كتاب الكواكب السيارة في ترجمة حال السائح أبو نظارة (في

---

(١) لم نهتدِ إلى مكان الطبع وسنته.

رحلته إلى باريس والقسطنطينية ولنـدن وبـروكسيـل وأمستـردام وسويسرا).

القاهرة، ١٨٩٦.

البدايع المعرضية بباريس البهية. ١٨٩٩.

الياس ، ادوار (ت ١٩٠٠م)

مشاهد أوروبا وأميركا. مطبعة المقتطف، ١٩٠٠.

مشاهد الممالك. مطبعة المقطم في القاهرة، ١٩١٠.

أنطاكي ، عبد المسيح (ت ١٩٢٣).

رحلة عظمة السلطان حسين في رياض البحرين. القاهرة، مطبعة التوفيق، ١٩١٦.

رحلة عظمة السلطان حسين كامل في وادي النيل. القاهرة، مطبعة توفيق، ١٩١٧.

الرياض المزهرة بين الكـويت والمحمرة. القـاهرة، مـطبعة العرب، ١٣٢٥ هـ.

الباجوري ، محمد عمر (ت ١٩٠٥)

الـدرر البهيـة في الـرحلة الأوروبيـة (١٨٨٩). القـاهـرة، ١٨٩١/١٣٠٩.

باخس ، يوسف حبيب (ت ١٨٨٢)

عشرون يوماً في روما[١].

البتنوني ، محمد لبيب بك (ت ١٩٣٨)

رحلة الصيف إلى أوروبا (١٩٠٠). القاهرة، ١٩٠١.

من مصر إلى القطب الشمالي. اللواء، ٥ أغسطس١٩٠٧.

الرحلة الحجازية لولي النعم عباس حلمي باشا الثاني خديوي مصر ١٣٢٧ (١٩١٠ م). القاهرة، ١٣٢٨.

رحلة الأندلس (١٩٢٦). القاهرة، ١٩٢٧.

---

(١) لم نهتد إلى مكان الطبع وسنته.

من العالم القديم إلى العالم الجديد. الأهرام، ١٩٢٧.
الرحلة إلى امريكا. القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٣٠.

بركات ، داود[1]
رحلاته إلى سورية ولبنان. الأهرام ١٩٣٢ و١٩٣٣ و١٩٣٤.

البركاتي ، شرف عبد المحسن[1].
الرحلة اليمانية. مصر، مطبعة السعادة، ١٩١٢.

البستاني ، نجيب (ت ١٩١٩)
ذكرى ومشاهدات في الآستانة (١٩٠٣). القاهرة ١٩٠٤.

بسترس ، سليم بك موسى (ت ١٨٨٣)
النزهة الشهية في الرحلة السليمية. بيروت، ١٨٥٦.

بقطر ، أمير[1]
الدنيا في أميركا. القاهرة، المطبعة العصرية، ١٩٢٦.

البكري ، محمد توفيق (ت ١٩٣٣)
صهاريج اللؤلؤ (في رحلته عام ١٩٠٦ إلى القسطنطينية وفيينا وباريس). القاهرة، ١٩٠٧، الطبعة الثانية، ١٩٢٧.

بنت الشاطىء، (عائشة عبد الرحمان)
رحلاتها إلى أسبانيا وأوروبا. نشرت في الأهرام[2].

التونسي ، علي الورداني[1].
الرحلة الأندلسية. نشرت في «الحاضرة» التونسية، رقم ٣ إلى ٦، ٨ إلى ٩، ١١، ٢٦ إلى ٢٨، ٣٣، ٣٤، ٣٧، ٤٠ إلى ٤٣، ٥٣، ٦١ - ٦٢، ٧٦، ٩٠، ٩١، ٩٤، ٩٨، ١٠٠، ١٠٣.
رحلته سنة ١٨٨٧ إلى تركيا وأسبانيا وفرنسا[3].

---

(١) لم نهتد إلى سنة وفاته.
(٢) لم نهتد إلى السنة.
(٣) لم نهتد إلى مكان الطبع وسنته

التونسي ، محمد بن عمر (١٨٥٧)
تشحيذ الأذهان في سيرة بلاد العرب والسودان. القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، ١٩٦٥.

التونسي ، محمد بيرم (ت ١٨٨٩)
صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار (في رحلة قام بها ما بين ١٨٧٥ و١٨٨٨ إلى أوروبا والقسطنطينية). القاهرة، ١٣٠٠ - ١٣١١/١٨٨٢ - ١٨٩٣.

التونسي ، محمد بيرم [١]
السيد ومراته في باريس. القاهرة، المطبعة المصرية الحديثة.

التونسي ، نور الدين بن عبد الكريم بن عزوز[١]
الرحلة المدينية في سبيل احياء الجامعة الاسلامية (تتضمن رحلة الأمير سعيد الجزائري إلى المدينة المنورة سنة ١٣٣٢هـ). دمشق، ١٣٣٢هـ.

تيمور ، محمد (ت ١٩٢١)
ما تراه العيون (فيه مذكراته في ليون ١٩١٨). القاهرة، الطبعة الثانية ١٣٤٥/١٩٢٧.

ثابت ، محمد[١]
جولة في ربوع العالم الاسلامي، ١٩٢٦. القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٣٩.
رحلاتي في مشارق الأرض ومغاربها. القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٤٦.
جولة في ربوع آسيا (بين مصر واليابان). الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٣٦، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
جولة في ربوع افريقية، بين مصر ورأس الرجاء الصالح. الطبعة الثانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٦.

---

(١) لم نهتد إلى سنة وفاته.

جولة في ربوع الشرق الأدنى بين مصر وافغانستان. الطبعة الثانية، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٣٦.

جولة في ربوع أوروبا بين مصر وايسلند. الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٣٦، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

جولة في ربوع الشرق الأدنى، العالم كما رأيته. الطبعة الثالثة، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٢.

ثيودري ، قسطنطين[١]

بين مصر وفلسطين. مطبعة بيت المقدس، ١٩٢٨.

جريديني ، سامي (ت ١٩٤٨)

أحسن ما كتبت، فصل: من وحي شاموني[٢]

خمسة في سيارة. القاهرة، مطبعة المقتطف والمقطم، ١٩٣٠.

جلال ، محمد عثمان (ت ١٨٩٨)

السياحة الخديوية في الأقاليم البحرية (١٨٨٠). المطبعة الأميرية، بولاق، ١٢٩٧ هـ.

الجندي ، نجيب حسين (ولد ١٣٠٠ هـ)

منظر أوروبا العجيب وملخص رحلة نجيب. القاهرة ١٩١١/١٣٢٩.

(في رحلاته ١٩٠٤ و١٩٠٦ و١٩١٠)

جوليان ، الأب ميخائيل اليسوعي (كان حياً قبل ١٨٨٤)

سياحة حديثة في بلاد الصعيد السفلى. بيروت، ١٨٨٤.

جيد ، رياض[١]

دليل الأسفار، أو مرشد الشرقي في دول أوروبا. الطبعة الثانية، القاهرة، المطبعة المصرية ١٩٢٨.

حافظ ، محمد (ت ١٩١٦ م؟)

---

(١) لم نهتد إلى سنة وفاته.

(٢) لم نهتد إلى مكان الطبع وسنته.

فترة من الزمان في السياحة ببلاد اليونان (سنة ١٩٠٦). القاهرة، ١٩٠٦.

الحايك ، اسكندر يوسف[1].

رحلة في البادية. الطبعة الأولى، ١٩٣٦.

حبيب ، توفيق (الصحافي العجوز) (ت ١٩٤١)

رحلة صيف إلى تركيا واليونان ويوجوسلافيا وايطاليا. القاهرة، مطبعة الهلال، ١٩٣٣.

رحلة الصحافي العجوز صيف١٩٣٥. القاهرة، ١٩٣٥.

شهران في أوروبا. القاهرة، ١٩٣٥.

شهران في لبنان وبلاد اليونان وطرابلس الغرب. القاهرة، ١٩٣٨.

رحلة اكسبرس بين الاسكندرية واستامبول مع المستر اتول، مصر، مطبعة فؤاد، ١٩٣٢.

الحرائري ، سليمان (ت ١٨٧٠)

أرض البضائع العام (زيارته لباريس سنة ١٨٦٧). باريس، ١٨٦٧.

الحسني ، عبد الرزاق[1]

رحلة في العراق، أو خاطرات الحسني.

المطبعة العصرية ببغداد، ١٣٤٣هـ.

حسني ، عطا باشا[1]

النهضة الشرقية (في رحلته إلى القسطنطينية عام ١٩٠٦).

القاهرة، ١٩٠٦/١٣٢٤.

حسنين ، أحمد (ت ١٩٤٦)

في صحراء ليبيا (سنة ١٩٢٣).

القاهرة، مطبعة مصر، ١٩٢٦

---

(١) لم نهتد إلى سنة وفاته.

حسونة ، محمد أمين[1]

وراء البحار. القاهرة، مطبعة الشمس، ١٩٣٦.

الحكيم ، توفيق (ت ١٩٨٧)

رحلة الربيع والخريف. القاهرة، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤.

الحكيم ، عبد المؤمن كامل (ت ١٩٢٥)

رحلة مصري إلى فلسطين ولبنان وسورية(سنة ١٩٢٣). المطبعة السلفية في القاهرة، ١٩٢٤.

حماده ، عباس متولي[1]

مشاهداتي في الحجاز.

القاهرة، مطبعة الاستقلال، ١٩٣٦.

حمزه ، فؤاد (ت ١٩٥١)

البلاد العربية السعودية. مكة، مطبعة أم القرى، ١٩٣٣.

قلب جزيرة العرب. القاهرة،١٩٣٣.

في بلاد عسير (الطبعة الثانية). الرياض، مكتبة النصر الحديثة ١٩٦٨.

الخالدي ، محمد روحي (ت ١٩١٣)

رحلة إلى الأندلس. مخطوطة.

خانكي ، جميل[1]

مشاهدات سائح في دول الشمال. القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٣٨.

خباز ، حنا (ت ١٩٥٥)

حول الكرة الأرضية. سنتياغو، ١٩٢٢.

لطائف أخباري في متاحف أسفاري. حمص، ١٩٢٣.

البرج القديم أو خبايا أخباري في زوايا أسفاري. حمص، ١٩٢٣.

---

(١) لم نهتد إلى سنة وفاته.

خلاط ، ديمتري (ت ١٩٣٤)
سفر السفر إلى معرض الحضر (١٨٨٩). القاهرة، ١٨٩١.

خلاط ، نسيم (ت ١٩٠١)
سياحة في غربي أوروبا (١٩٠٠). القاهرة، ١٩٠١.

خليل ، نخلة[1]
الرحلة الميناوية في الديار الشامية (سنة ١٩٠١). مطبعة الوطن في القاهرة، ١٩٠٢.

الخوجة ، محمد بن (ت ١٨٦٢)
الرحلة الناصرية (رحلة باي تونس الناصر إلى فرنسا عام ١٨٩٥). تونس، ١٣١٣/١٨٩٥.
الرحلة الفليارية في الديار التونسية. تونس، المطبعة الرسمية العربية، ١٩١٢.

خويري ، بطرس[1]
الرحلة السورية في الحرب العمومية (١٩١٦). القاهرة، مكتبة العرب، ١٩٢١.

رشاد ، محمد بك[1]
سياحة في روسيا (١٩١٥). القاهرة ١٣٣٣/١٩١٥.
رسائل مصري من أوروبا. الأهرام، فبراير، ١٩٣٢.

رضا ، محمد رشيد (ت ١٩٣٥)
ساح في سورية سنة ١٩٠٩. ونشر أخبار رحلته في المنار ١١ (١٩٠٨ - ١٩٠٩) و١٢ (١٩١٠).
ورحل إلى القسطنطينية ونشر أخبار رحلته في المنار ١٢ (١٩١٠) و١٣.
ورحل إلى الهند، ونشر أخبار الرحلة في المنار ١٦ (١٩١٣).
وحج إلى الحجاز سنة ١٩١٦ ، ونشر أخبار رحلته في المنار ١٩ (١٩١٦ - ١٩١٧) و٢٠ (١٩١٧ - ١٩١٨).

---

(١) لم نهتد إلى سنة وفاته.

وسافر سنة ١٩١٩ إلى سورية ونشر أخبار هذه الرحلة في المنار ٢١ (١٩٢٠) و٢٢ (١٩٢١) و٢٣ (١٩٢٢).

ثم سافر الى أوروبا سنة ١٩٢١ ونشر أخبار رحلته في المنار ٢٣ (١٩٢٢)

وجمع الدكتور يوسف أيبش هذه الرحلات الست في كتاب «رحلات الامام محمد رشيد رضا». المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧١.

رضا ، محيي الدين[1]

رحلتي إلى الحجاز في عام ١٣٥٣ هـ/١٩٣٥م. القاهرة مطبعة المنار، ١٩٣٦.

صور ومشاهدات من الحجاز. القاهرة، المطبعة التجارية الحديثة، ١٩٥٣.

في موطن جبران خليل جبران، صور ومشاهدات من ماضي لبنان وحاضره. المطبعة التجارية، ١٩٥١.

رفاعي ، أحمد فريد

رحلتي إلى اليمن العربية السعيدة. مطبعة محمد علي صبيح، ١٩٥١.

رفعت ، ابراهيم باشا (ت ١٩٣٥)

مرآة الحرمين، أو الرحلات الحجازية والحج ومشاعره الدينية. (رحلاته سنة ١٣١٨ و ١٣٢٠و ١٣٢١ و١٣٢٥). دار الكتب المصرية، ١٣٤٤.

الزركلي ، خير الدين[1]

ما رأيت وما سمعت (١٩٢٣). القاهرة، المطبعة العربية ومكتبتها، ١٩٢٣.

عامان في عمان (١٩٢٥). القاهرة، يوسف توما البستاني، ١٩٢٥.

---

(١) لم نهتد إلى سنة وفاته.

زكريا ، أحمد وصفي[1]
جولة أثرية في بعض البلاد الشامية. دمشق، المطبعة الحديثة، ١٩٣٤.

الزياني ، أبو القاسم بن أحمد بن علي بن ابراهيم (ت ١٨٣٣)
الترجمانة الكبرى التي جمعت أخبار العالم براً وبحراً. (مخطوط).
الرباط، الخزانة العامة، رقم ٣٢٥٢.

سامي ، عبد الرحمان[1]
سفر السلام في بلاد الشام (١٨٩٠). القاهرة، مطبعة المقتطف، ١٨٩٢.

سركيس ، خليل بن خطار (ت ١٩١٥)
رحلة مدير اللسان إلى الآستانة وأوروبا وأميركا (١٨٩٢). القاهرة، ١٨٩٣.

سركيس ، يوسف بن اليان (ت ١٩٣٢)
الدليل الأمين للسياحة البهية في الأقطار المقدسة الشامية. بولاق، ١٢٩١.
أنفس الآثار في أشهر الأمصار (١٩٠٢). المطبعة الشرقية، بيروت، ١٩٠٣.

سعودي ، محمد[1].
ملخص عن رحلة محمد سعودي إلى بلاد الحجاز وجزيرة العرب (١٩١٦). القاهرة، ١٩١٦.

سعيد ، أمين محمد[1]
رحلات إلى العراق. مجلة البلاغ، نوفمبر، ١٩٣٣.

سكسك ، حنا (ت ١٨٩٥)
رحلته إلى دمشق ١٨٥١[2]

---

(١) لم نهتد إلى سنة وفاته.
(٢) لم نهتد إلى مكان الطبع وسنته.

السلاوي ، أبو عبد الله بن سعيد (ت ١٨٦٠) والشرقي، أبو عبد الله محمد ابن عبد الكريم[1] يقصان اقامتهما كسفيرين عند نابليون الثالث ١٨٦٥. في «كتاب الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى» للناصري السلاوي. القاهرة، ١٣١٢/١٨٩٤.

سليم ، محمد شريف (ت ١٩٢٥)
رحلته إلى أوروبا (من ١٨٨٨ إلى ١٨٩٠). القاهرة، ١٣٠٦ ـ ١٣٠٧/١٨٨٨ ـ ١٨٩٠.

سليمان ، محمد (ت ١٩٣٦)
رسائل سائر من بلاد العرب إلى بلاد اليونان. القاهرة، المطبعة السلفية، ١٩٣٣.

سليمان ، محمد بن سليم بن (ت ١٨٩٩)
الرحلة الحجازية. الاسكندرية، ١٣١٧هـ.

السمعاني ، بولس عيد[1]
السياحة المنصورية في الأمصار الغربية. أورشليم، ١٩٠٧. مطبعة الآباء الفرنسيين.

السنوسي ، محمد (ت ١٩٠٠)
الاستطلاعات الباريسية (في رحلته إلى باريس ١٨٨٩).
تونس، ١٣١٠/١٨٩٢.
مذكرات سائح. مطبعة النهضة في القاهرة، ١٣٤٦هـ.

سومر ، عبد الرحمن[1]
الرحلة الباريسية (١٩٣٢). تونس، ١٣٥٢/١٩٣٣.

سيام ، سليمان بن[1]
كتاب الرحلة إلى بلاد فرنسا (١٨٥٢). الجزائر، ١٨٥٢.

شاكر ، فؤاد[1]
رحلة الربيع. مصر، دار احياء الكتب العربية، ١٩٤٦.

---

(١) لم نهتد إلى سنة وفاته

شفيق ، أحمد باشا (ت ١٩٤٠)
مذكرات عن زيارة إلى دير طور سينا (١٩٢٦). القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٩٢٧.

الشنقيطي ، ابن التلاميذ (ت ١٩٠٦)
الحماسة السنية الكاملة المزيّة في الرحلة العلمية الشنقيطية التركزية.
القاهرة، ١٣١٩/١٩٠١.

شوقي ، أحمد (ت ١٩٣٢)
أعمالي في المؤتمر (١٨٩٤ - ١٨٩٥). بولاق، ١٨٩٥.
الرحلة إلى الأندلس (١٩١٥ - ١٩١٩). في الشوقيات ٢ : ٥٢ - ٦٠. الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٢٩.

صابنجي ، لويس (ت ١٩٣١)
الرحلة النحلية (رحلته حول العالم ١٨٧١ . دامت ٣ سنوات).
اسطنبول، م. ت.

صادق ، محمد باشا (ت ١٩٠٢)
مشعل المحمل (١٨٨٠). القاهرة، ١٨٨١.
كوكب الحج في سفر المحمل بحراً وسيره براً (١٨٨٥).
بولاق، ١٨٨٦.
دليل الحج . بولاق، ١٨٨٥.
نبذة سياحية إلى الأستانة العليّة. القاهرة، ١٣٠٩.
نبذة في استكشاف طريق الأرض الحجازية من الوجه وينبوع البحر إلى المدينة النبوية. القاهرة، ١٨٧٧.

صالح ، نخلة (ت ١٨٩٩).
الدليل الأمين للسياحة البهية في الأقطار المقدسة الشامية (١٨٧٤). بولاق، ١٢٩١ هـ.
الكنز المخبا للسياحة في أوروبا (١٨٧٥). القاهرة، ١٨٧٦.

صدقي ، اسماعيل (ت ١٩٥٠)
رسالة البحر . القاهرة، ١٩٣٨ .

صروف ، فؤاد (ت ١٩٢٧)
الرواد. طبعة ثالثة منقحة. مطبعة المقتطف، القاهرة، ١٩٣١ .
مشاهد العالم الجديد. المطبعة العربية في القاهرة، ١٩٢٥ .

الطنطاوي ، محمد عياذ (ت١٨٦١)
تحفة الأذكياء بأخبار بلاد روسيا. مخطوطة في القسطنطينية، ١٨٥٠/١٢٦٦ .

طيار ، الدكتور(١)
لبنان، أمس واليوم (رحلته سنة ١٩٣٠). المطبعة الفنية في القاهرة، ١٩٣٠ .

عبد اللطيف ، اسماعيل بن محمد بن مصطفى (ت ١٩٢١)
رحلة اسماعيل في جميع المحافظات وعواصم المديريات. مطبعة هندية في القاهرة، ١٣٤٦ هـ.

عبد المسيح ، ابراهيم(٢)
دليل وادي النيل (رحلته بين ١٨٩١ و١٨٩٢). القاهرة، ١٨٩٢ .

عبده ، ابراهيم(٢)
في السودان. القاهرة، مطبعة مجلتي، ١٩٣٦ .

عبده ، الشيخ محمد (ت ١٩٠٥)
رحلة إلى أوروبا وجزيرة صقلية وتونس والجزائر سنة ١٣٢١ هـ/ ١٩٠٢ م. لم ينشر منها إلا ما كتبه عن رحلته إلى صقلية في: تاريخ الأستاذ الامام للشيخ محمد رشيد رضا، ٢ : ٤٧٣ ـ ٥٠٤. القاهرة، ١٣٤٤/١٩٢٥ .

---

(١) لم نهتد إلى اسمه كاملاً ولا إلى سنة وفاته.
(٢) لم نهتد إلى سنة وفاته.

العدل ، حسن توفيق بن عبد الرحمن (ت ١٩٠٤؟)

الرحلة البرلينية. القاهرة، ١٣٠٥ ـ ١٣٠٧/ ١٨٨٧ ـ ١٨٨٩.

وسائل البشرى في السياحة بألمانيا وسويسرا سنة ١٨٨٩.

بولاق، ١٣٠٨/١٨٩١.

محاسن العصر. القاهرة، ١٣٢٧هـ.

عرفي ، محمد بن عثمان باشا[1]

الإسفار عن فوائد الأسفار (رحلة إلى أوروبا سنة ١٨٩٣). مطبعة الرأي العام بالقاهرة، ١٣١١هـ.

عزام ، عبد الوهاب (ت ١٩٥٩)

رحلات إلى الشام والعراق وتركيا وايران والأناضول والحجاز وأوروبا والهند والباكستان وبيت المقدس. القاهرة، مطبعة الرسالة، ١٩٣٩.

عزمي ، بسنيّة[1]

الرحلة العلمية لناظرات المدارس العلمية إلى أوروبا في صيف ١٩٢٦. المطبعة الحديثة في القاهرة، ١٩٢٧.

عزمي ، محمود (ت ١٩٥٤)

رحلات إلى سورية ولبنان. السياسة الأسبوعية، ١٩٣٣، رحلات إلى العراق[2].

عطية الله ، أحمد[1]

لندن عام ١٩٣٤. القاهرة، ١٩٣٤.

برلين. القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٣٦.

على الدانوب. القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٣٩.

يوم في أوروبا. القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٣٧.

العظم ، صادق مؤيد[1]

رحلة الحبشة. القاهرة، ١٩٠٨.

---

(١) لم نهتد إلى سنة الوفاة.

(٢) لم نهتد إلى مكان الطبع وسنته.

العظم ، نزار مؤيد[1].
رحلة في البلاد العربية السعيدة من مصر إلى صنعاء. القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، ؟١٩٣ .

علي ، الأمير محمد باشا (ت ١٩٥٥)
رحلة الصيف الى البسنك والهرسك. القاهرة، ١٩٠٧ .
الرحلة الأميركية لحضرة صاحب السمو الأمير محمد علي باشا، نقحها عثمان باشا مرتضى. المطبعة الأميرية، بولاق، ١٩١٣ .
رحلة حضرة صاحب السمو الأمير محمد علي إلى جنوب أمريكا. مطبعة شركة مصر بالقاهرة، ١٩٢٧ .

العمروسي ، أحمذ فهمي[1]
رحلته إلى مراكش (١٩٢٢). مجلة الرابطة الشرقية، ١٩٣٠ .

العوامري ، محمد حقي[1]
الرحلة الأسطنبولية (١٩١٢). الاسكندرية، ١٣٣٠/١٩١٢ (زجل)

العياشي ، الشيخ الامام أبي سالم (ت ١٩٤٤)
ماء الموائد. فاس، ١٣١٦هـ.

الغال ، أبو علي الحسن بن محمد[1]
رحلة لانكلترة. الرباط، الخزانة العامة، ١٣٢٤ .

غربال ، شفيق[1]
أمير سوري في ايطاليا. القاهرة، مطبعة الاستقامة، ١٩٣٤ .

غصن ، فؤاد[1].
الرحلة العلمية إلى العواصم الشرقية والغربية. بيروت، ١٩٢٩ .

فارس ، بشر (ت ؟١٩٦)
كيف صدمتني باريس (١٩٣٤). الهلال ٤٢ (١٩٣٤)، ٤٦٠ - ٤٦٢ .

---

(١) لم نهتد إلى سنة وفاته.

الفتّال ، خليل بن محمد (ت١٧٧٢م)
الرحلة الهنية في محروسة القسطنطينية. مخطوطة.

فتح الله ، حمزة (ت ١٩١٨)
المواهب الفتحية في علوم اللغة العربية (فيه رحلته إلى فيينا ١٨٨٦ وإلى استوكهولم ١٨٨٩). القاهرة، ١٣١٢، ١٨٩٤/١٣٢٦، ١٩٠٨.

فروخ ، مصطفى (ت ١٩٥٧)
رحلة إلى بلاد المجد المفقود (عام ١٩٣٠). بيروت، ١٣٥٢/ ١٩٣٣.

فهمي ، منصور باشا[1].
خطرات النفس (١٩٣٠. وفيه فصول في الرحلة). القاهرة، مطبعة المعارف، ١٩٣٠.

فوزي ، الدكتور حسين[1]
سندباد عصري، جولات في المحيط الهندي. القاهرة، مكتبة الاعتماد، ١٩٣٨.
سدنباد إلى الغرب. القاهرة، دار الطباعة المصرية، ١٩٣٩.

قاسم ، محمد[1]
الطالع السعيد في رحلة الخديوي توفيق إلى أقاليم الصعيد. المطبعة الأميرية في بولاق، ١٢٩٧هـ.
الكوكب الدري في رحلة الخديوي الأعظم إلى أقاليم الوجه البحري. المطبعة الأميرية في بولاق، ١٢٩٧هـ.

القاضي ، أحمد[1]
الرحلة القاضية في مدح فرنسا وتبصير أهل البادية (١٨٧٨). الجزائر، ١٨٧٨.

قبعين ، سليم[1]

---

(١) لم نهتد إلى سنة وفاته.

سياحة في روسيا (١٩٠١). القاهرة، م. ت.

القنوجي ، محمد بن صديق الحسيني (ت ١٨٨٩)
رحلة الصديق إلى البيت العتيق (١٢٨٥ هـ). طبع الهند، ١٢٨٩هـ.

كامل ، مصطفى (ت ١٩٠٨)
رسائل مصرية فرنسية (تولوز ١٨٩١ ـ ١٨٩٣. ثم باريس وانكلترة وألمانيا، ١٩٠٤ ـ ١٩٠٥). القاهرة، ١٩٠٩.

كامل ، عبد المجيد[1]
في بلاد الناس، أو رحلة الشتاء والصيف. بيروت، ١٩١٣/١٣٣١.

كحيل ، نجيب بك[1]
رحلة إلى معاهد العميان في أوروبا (١٩١٢). القاهرة، ١٩١٢.

الكردودي ، أبو العباس أحمد بن محمد (ت ١٩٠٠)
التحفة السنية للحضرة الشريفة الحسنيّة بالمملكة الأصبانولية (سفارته في أسبانيا ١٨٨٥). مخطوطة في الرباط. Biblioth. Générale du Protectorat, D 1282.

الكيالي ، سامي (ت١٩٧٠)
شهر في أوروبا (١٩٣٥). المطبعة العصرية، القاهرة، ١٩٣٥.
في الربوع الأندلسية. حلب، مكتبة الشرق، ١٩٦٣.

المازني ، ابراهيم عبد القادر (١٩٤٩)
رحلة الحجاز (١٩٣٠). القاهرة، مطبعة فؤاد، ١٩٢٩.

مبارك ، زكي (ت ١٩٥٢)
ذكريات باريس (من ١٩٢٧ إلى ١٩٣١). القاهرة، ١٩٣١.
وحي بغداد. القاهرة، ١٩٣٨.
ملامح المجتمع العراقي. القاهرة، م. ت.

---

(١) لم نهتد إلى سنة وفاته

المبارك ، محمد (ت ١٩٤٥)

بهجة الرائح والغادي في أحاسن محاسن الوادي (رحلة إلى دمشق عام ١٣٠٨). بيروت، ١٣١٣هـ.

مبروك ، أحمد[1]

رحلة إلى بلاد العرب، يتضمن الكلام عن تربية الخيول التي صادفها في رحلته. القاهرة، ١٩٣٨.

مجدي ، محمد (ت ١٩٢٠)

ثمانية عشر يوماً بصعيد مصر (١٣١٠هـ). مطبعة الموسوعات، ١٣١٩.

محمد ، أحمد الصاوي[1]

باريس(١٩٣٣). القاهرة ١٣٥٢/١٩٣٣.

مروة ، محمد نجيب (ت ١٩٥٧)

ثمرات الأسفار. ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٥.

مسعد ، نزيه[1]

حول العالم، أميركا بلاد العجائب، ايطاليا الفاشستية. القاهرة، لجنة الاخاء، ١٩٣٦.

ليالي باريس، مذكرات صحفي عن أسرار باريس وخفاياها. القاهرة، مطبعة الاخاء، ١٩٣٤.

مصطفى ، محمد شفيق[1]

في قلب نجد والحجاز. مطبعة المنار، ١٩٢٧.

المناوي ، الشيخ عبد المجيد بن علي الزيادي بن الشريف الحسيني (ت ١٧٥٠).

اتحاف المسكين الناسك ببيان المراحل والمناسك. (منظومة مخطوطة في دار الكتب المصرية. ٥٢٢ مجاميع).

مهدي ، محمد[1]

رحلة مصر والسودان. القاهرة، مطبعة الهلال، ١٩١٤.

---

(١) لم نهتد إلى سنة وفاته.

الموقت ، محمد بن محمد بن عبد الله (ت ١٩١١)
الرحلة المراكشية، أو مرآة المساوىء الوقتية. القاهرة، البابي، ١٣٤١هـ.

المويلحي ، ابراهيم (ت١٩٠٦)
ما هنالك. القاهرة، ١٨٩٦.

ميرغني ، م. ع.[1]
رحلته في غرب افريقية وانجلترة. بيروت، ١٩٢٧.

مينا ، موسى (كان حياً قبل ١٩٠٢)
ارشاد لطيف لزائري القدس الشريف (في رحلته سنة ١٩٠٢). المطبعة المتوسطة بالقاهرة، ١٩٠٢.

النجار ، ابراهيم (ت ١٨٦٣)
مصباح الشاري ونزهة القاري (رحلته إلى أوروبا سنة ١٨٤٩). بيروت، ١٢٧٣هـ.

النجفي ، عبد الرزاق الحسني[2]
رحلة في العراق ١٣٤٣هـ[3].

نجيب ، أحمد (ت ١٩٥٨)
الأثر الجليل لقدماء وادي النيل. المطبعة الأميرية ببولاق، ١٣١٢هـ.

نصر الله ، عزيز[2]
الرحلة العراقية (١٩٢٦). مطبعة التقدم بالقاهرة، ١٩٢٦.

الهاشمي ، الشيخ غريب بن الشيخ عجيب (ت ١٨٩٢)
سياحتي إلى الحجاز سنة ١٣٠٩هـ. القاهرة، ١٩١٥.

هيكل ، محمد حسين (ت ١٩٥٦)

---

(١) لم نهتد إلى اسمه كاملاً ولا إلى سنة وفاته.
(٢) لم نهتد إلى سنة وفاته.
(٣) لم نهتد إلى مكان الطبع وسنته.

عشرة أيام في السودان. القاهرة، ١٩٢٧.

ولدي (وفيه ثلاث رحلات إلى أوروبا من ١٩٢٦ إلى ١٩٢٨).
القاهرة، ١٩٣١.

واصف ، عوض[1].

سياحة في القطر المصري. مطبعة مصر بالقاهرة، ١٩٠٦.

الورتتاني ، محمد المقداد (ت ١٩٥٢)

البرنس في باريس وهي رحلة من القيروان إلى فرنسا وسويسرا عام ١٣٣١/ ١٩١٣. تونس، ١٩١٤.

الوليلي ، ابراهيم مصطفى[1]

ما وراء خزان أصوان، أو بلاد النوبة. مطبعة جريدة الصباح بالقاهرة، ١٩٢٤.

اليماني ، حسين[1]

رحلة سمو الأمير سيف الاسلام ولي عهد اليمن المعظم أحمد ابن أمير المؤمنين في أنحاء اليمن. القاهرة، مطبعة أنصار السنة المحمدية، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م - ١٩٤٠م.

يوسف ، الشيخ علي (ت ١٩١٣)

أيام الجناب الخديوي المعظم عباس حلمي الثاني في دار السعادة. مطبعة الآداب بالقاهرة، ١٣١١هـ.

---

(١) لم نهتد إلى سنة وفاته.

فهرسُ الأعلام

ـ ب ـ

- ز -

- س -

- ش -

- غ -

- ف -

- ق -

- ك -

- ي -

مصادر البحث ومراجعه

المصادر والمراجع العَربيَّة.

الآلوسي، جمال الدين : محمد كرد علي. دار الجمهورية، بغداد، ١٩٦٦

أباظة، فكري : «سبعة عشر عاماً». الهلال، الكتاب الذهبي، ص ١٤٦.

ابراهيم، أحمد أبو بكر : «حديث عيسى بن هشام». الرسالة، عدد ٤٩٠ (١٩٤٢)، ص ١٠٨٠ - ١٠٨١.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد ابن عبد الحليم : السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية. دار الكتب العربية، بيروت، ١٩٦٦.

ابن جماعة، بدر الدين : تحرير الأحكام في تدبير أهل الاسلام. نشر في Islamica, vol, Vi and VII, Leipzig 1934, pp. 353-414.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمان بن محمد : مقدمة كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. مطبعة مصطفى محمد، مصر. (م. ت.)

ابن عاشور، محمد الفاضل : الحركة الأدبية والفكرية في تونس (محاضرات ألقاها على طلبة قسم الدراسات الأدبية واللغوية سنة ١٩٥٥). مطبعة دار الهنا، ١٩٥٦.

أبو عز الدين، أمين محمد : «الأمير شكيب». مجلة الأديب، ببيروت، ١٩٤٧.

أرسلان، الأمير شكيب : الارتسامات اللطاف في خاطر الحاج إلى أقدس المطاف، وهي الرحلة الحجازية لأمير البيان ونادرة الزمان الأمير شكيب أرسلان، وقف على تصحيحها وعلق بعض حواشيها السيد محمد رشيد رضا. مطبعة المنار، الطبعة الأولى، ١٣٥٠ هـ/ ١٩٣١ م.

: تاريخ غزوات العرب في فرنسا وسويسرا وايطاليا وجزائر البحر المتوسط. مطبعة عيسى البابي، مصر، ١٣٥٢ هـ.

: الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية. الجزءان الأول والثاني، الطبعة الأولى، المطبعة الرحمانية بمصر، ١٣٥٥ هـ/ ١٩٣٦ م. الجزء الثالث، منشورات دار مكتبة الحياة (م. ت.)

: سيرة ذاتية. دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦٩.

: النهضة العربية في العصر الحاضر (محاضرة ألقاها سنة ١٩٣٧). مطبعة دار النشر بمصر.

: «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم». المنار، ٣١ (١٣٤٩هـ)، ص ٣٥٥ ـ ٣٧٠، ٤٤٩ ـ ٤٦٤، ٥٢٩ ـ ٥٥٣.

: حاضر العالم الاسلامي (٤ أجزاء) للوثروب ستودارد، نقله إلى العربية عجاج نويهض، وزاد عليه أرسلان فصولاً وتعليقات طويلة. مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٥٢هـ.

: شوقي أو صداقة أربعين سنة. مطبعة عيسى

البابي، مصر، ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م.

أرسلان، الأمير شكيب : السيد رشيد رضا أو اخاء أربعين سنة. مطبعة ابن زيدون بدمشق، الطبعة الأولى ١٣٥٦هـ/١٩٣٧م.

: بروسون، جان جاك، أناتول فرانس ومباذله، مع خلاصة كتاب «محادثات مع أناتول فرانس» لنقولا سيغور. نقله إلى العربية الأمير شكيب ارسلان. المطبعة العصرية بمصر (م. ت.)

: الديوان. مطبعة المنار، مصر، ١٣٥٤ هـ/١٩٣٥م.

الأدهم، اسماعيل : «طه حسين». مجلة الحديث، (نيسان ١٩٣٨)، ص ٢٧٥ ـ ٣١٨.

أمين، أحمد : زعماء الاصلاح في العصر الحديث. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٨.

: فيض الخاطر. مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٤٨.

: «جرجي زيدان المؤرخ والأديب». الهلال، الكتاب الذهبي، ص ١٢٩.

أنطون، فرح : الدين والعلم والمال. الاسكندرية، ١٩٠٣.

: ابن رشد وفلسفته. الاسكندرية، ١٩٠٣.

باز، جرجي : «ترجمة أمين الريحاني». المكشوف، ٢٧١ (١٩٤٠)، ص ١٩.

باقي، واصف : أمين الريحاني وأثره في النهضة الأدبية الحديثة. دمشق، ١٩٦٨.

بدر، عبد المحسن طه : تطور الرواية العربية الحديثة في مصر (١٨٧٠ ـ ١٩٣٨). دار المعارف، ١٩٦٣.

بدوي، أحمد أحمد : رفاعة الطهطاوي بك. مطبعة لجنة البيان العربي، ١٩٥٠.

البشري، عبد العزيز : «محمد بك المويلحي»، الرسالة، عدد ٧٢ (القاهرة ١٩٣٤)، ص ١٨٨٦ - ١٨٨٨. وعدد ٧٣ (القاهرة ١٩٣٤) ص ١٩٢٧ - ١٩٢٩. وعدد ٧٤ (القاهرة ١٩٣٤) ص ١٩٦٦ - ١٩٦٨.

: المختار من أدب العرب. مطبعة المعارف بمصر، طبعة ثانية منقحة، ١٩٣٨.

: «تحية». الهلال، الكتاب الذهبي، ص ١٤٩.

بطي، روفائيل : «شكيب ارسلان». مجلة الكتاب المصرية، (فبراير ١٩٤٧)، ج ٣ ص ٥٦٦.

: «شكيب أرسلان». مجلة الرسالة، (١٩٤٧)، ج ١٥، ص ٤٦و ٢٠٧.

بيرم، محمد : صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار. مصر، الطبعة الأولى، ١٣٠٢هـ.

بيريس، هنري : «أصول رواية شهيرة في الأدب العربي الحديث، حديث عيسى بن هشام» لمحمد المويلحي. المكشوف، عدد ٣٩٣ (١٠٤٥)، ص ١١ - ١٣. وعدد ٣٩٤، ص ١٢ - ١٥. وعدد ٣٩٥، ص ١٥ - ١٩.

: «هل تتلمذ الشدياق على رابلي». المكشوف، عدد ٣١٦ (سنة ١٩٤١)، ص ٢.

: «ناصيف اليازجي وفارس الشدياق». المكشوف، عدد ٣١٤ (١٩٤١)، ص ٢.

: «الساق على الساق فيما هو الفارياق». المكشوف، عدد ٣١٥ (١٩٤١)، ص ٢.

البيطار، محمد بهجة : «كلمة في الأمير شكيب ارسلان». مجلة المجمع العلمي، ١٥: ٣٩٦.

البيومي، محمد رجب : «شكيب الشاعر». مجلة الرسالة بمصر، (١٩٤٧)، ١٥: ١٣٧٩.

: «جرجي زيدان». الثقافة، عدد ٥٢٢ (١٩٤٨)، ص ٢١ - ٢٥.

تاجر، جاك : حركة الترجمة بمصر خلال القرن التاسع عشر. دار المعارف بمصر (م. ت.)

الترك، نقولا : ذكر تملك جمهور الفرنساوية الأقطار المصرية والبلاد الشامية. طبعة باريز ١٨٣٩م.

التقي، أديب : «إلى الأستاذ محمد كرد علي». مجلة العرفان، ٩: ٥٥٥.

جابر، نجيب : «كيف مات أمين الريحاني». المكشوف، عدد ٢٧١ (١٩٤٠)، ص ١٨.

جبر، جميل : أمين الريحاني، سيرته وأدبه. منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٦٤.

الجبرتي، عبد الرحمان : مظهر التقديس بذهاب دولة الفرنسيس. تحقيق وشرح حسين جوهر وعمر الدسوقي. مطبعة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٣٨٩ هـ/١٩٦٩م.

: عجائب الآثار في التراجم والأخبار. القاهرة، ١٨٧٩.

جبري، شفيق : محاضرات عن محمد كرد علي (ألقاها على طلبة قسم الدراسات الأدبية). معهد الدراسات العربية العالية، جامعة الدول العربية، ١٩٥٧.

جبور، جبرائيل : «الأمير شكيب أرسلان». مجلة الأبحاث، بيروت، (١٩٥٤) ٧: ٣٣.

الجميل، أنطون : «ذكريات عن الهلال ومنشئه». الهلال، الكتاب الذهبي، ص ١٣٨.

الجندي، أدهم : أعلام الأدب والفن. مطبعة مجلة صوت سورية، دمشق، ١٩٥٤.

الجندي، أنور : أضواء على الأدب العربي المعاصر. دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨.

جواد، مصطفى : «أوهام محمد كرد علي اللغوية». مجلة العرفان، ١٧ : ٤٨٠.

حسن، محمد عبد الغني : أحمد فارس الشدياق. الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة (م. ت).

حسين، طه : في الصيف. مطبعة الهلال، ١٩٣٣.

: رحلة الربيع. دار المعارف للطباعة والنشر في مصر، ١٩٤٨.

: صوت باريس (جزءان). مطبعة المعارف بمصر، ١٩٤٣.

: مستقبل الثقافة في مصر. مطبعة المعارف بمصر، ١٩٤٣.

: الأيام: الجزءان الأول والثاني. دار المعارف بمصر، ١٩٥٢.

الجزء الثالث، دار المعارف بمصر، ١٩٧٢

: على هامش السيرة (٣ أجزاء) الجزء الثالث من المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣.

: الشيخان (أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب)، الجزء الرابع من المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣.

حسين، طه : الفتنة الكبرى (جزءان: عثمان بن عفان. علي ابن أبي طالب وبنوه) . الجزء الرابع من المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين. دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣ .

: في الأدب الجاهلي. الجزء الخامس من المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣ .

: فصول في الأدب والنقد. الجزء الخامس من المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٣ .

: من حديث الشعر والنثر. الجزء الخامس من المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣ .

: مع المتنبي. الجزء السادس من المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣ .

: ألوان. الجزء السادس من المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣ .

: الوعد الحق. الجزء السابع من المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين. دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣ .

: مرآة الاسلام. الجزء السابع من المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين. دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣ .

: : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية. الجزء الثامن من المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين. دار

الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣.

حسين، طه : قادة الفكر. الجزء الثامن من المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين. دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣.

: نظام الأثينيين. الجزء الثامن من المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين. دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣.

: تجديد ذكرى أبي العلاء. الجزء العاشر من المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين. دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٤.

: مع أبي العلاء في سجنه. الجزء العاشر من المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين. دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٤.

: صوت أبي العلاء. الجزء العاشر من المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين . دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٤.

: آراء حرة. المطبعة العصرية، القاهرة (م. ت.)

: أحلام شهرزاد. سلسلة اقرأ، دار المعارف بمصر، ١٩٦٥.

: بين بين. دار العلم للملايين. بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٥٢.

: أديب دار المعارف بمصر، ١٩٥٢.

: شجرة البؤس. دار المعارف بمصر، ١٩٥٨.

: أحاديث. دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٥٧.

: خصام ونقد. دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٥٥.

حسين، طه : دعاء الكروان. دار المعارف بمصر، ١٩٥٣.
: لحظات (جزءان) مطبعة المعارف بمصر، الطبعة الثانية، ١٩٤٢.
: جنة الحيوان. مطابع جريدة المصري (م. ت.)
: جنة الشوك. دار المعارف بمصر، ١٩٤٥.
: الحب الضائع. مطبعة المعارف بمصر (م. ت.)
: من بعيد. المطبعة الرحمانية بمصر (م. ت.)
: من لغو الصيف. دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٦٤.
: نقد واصلاح. دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٦٠.
: حديث الأربعاء (٣ أجزاء) دار المعارف بمصر، ١٩٥٩ إلى ١٩٦٢.
: «تحية الهلال». الهلال، ٤٠ (١٩٣١)، ص ٣٣.
: «أثر الهلال ومنشئه». كتاب الهلال الذهبي، ص ١٣٣.
: «أيتقدم العالم أم يتأخر». الهلال، ٥٤ (ك٢، ١٩٤٦)، ص ١١ ـ ١٥.
: «رأي طه حسين في استفتاء الهلال حول نهضة الشرق العربي وموقفه بازاء المدنية الغربية». الهلال، ٣١ (ك٢، ١٩٢٣)، ص ٣٤٥ ـ ٣٤٨.

الحصري، ساطع : آراء وأحاديث في القومية العربية. مطبعة الاعتماد بمصر، ١٩٥١.
: المحاضرة الافتتاحية (ألقاها على طلاب معهد

الدراسات العربية العالية ١٩٥٣ - ١٩٥٤). ١٩٥٤.

الحصري، ساطع : محاضرات في نشوء الفكرة القومية. دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٥٦.

حمزة، عبد اللطيف : أدب المقالة الصحفية في مصر. دار الفكر العربي الطبعة الأولى، ١٩٥١.

الحمصي، قسطاكي : أدباء حلب. المطبعة المارونية بحلب، ١٩٢٥.

حوراني، ألبرت : الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ - ١٩٣٩. ترجمه إلى العربية كريم عزقول. دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٦٨.

خاطر، لحد : «المدرسة اللبنانية في ظلال المعابد والأشجار في القرن التاسع عشر». مجلة المشرق، ٤١ : ١٩٠.

خلف الله، محمد : أحمد فارس الشدياق. جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٥.

خوري، رئيف : الفكر العربي الحديث (أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي) منشورات دار المكشوف، بيروت، ١٩٤٣.

: «فرنسيس المراش». مجلة الطريق، مجلد ٣ (عدد٥) ص٥.

خير الدين التونسي : أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك. مطبعة الدولة بحاضرة تونس المحمية، طبعة أولى، ١٢٨٤هـ.

داغر، يوسف أسعد : مصادر الدراسة الأدبية، الجزء الثاني. منشورات جمعية أهل القلم في لبنان، ١٩٥٦.

الدبس، يوسف : مختصر تاريخ سورية. بيروت، ١٩٠٧.

الدسوقي، عمر : محاضرات عن نشأة النثر الحديث وتطوره. القاهرة، ١٩٦٢.

الدهان، سامي : محمد كرد علي. دمشق ١٣٧٤هـ ١٩٥٥م.

: الأمير شكيب أرسلان، حياته وآثاره. دار المعارف بمصر، ١٩٦٠.

دي بور، ت. ج. : تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة ١٣٥٧ هـ ١٩٣٨م.

ديمولان، ادمون : سر تقدم الانكليز السكسونيين. ترجمة أحمد فتحي زغلول باشا. مصر ١٣٢٩ هـ ١٩٩١م.

ذهني، صلاح الدين : مصر بين الاحتلال والثورة. مطبعة الشرق الاسلامية، القاهرة، ١٩٣٩.

الراعي، علي : دراسات في الرواية المصرية. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر. (م. ت.)

الرافعي، عبد الرحمان : تاريخ الحركة القومية. مصر، الطبعة الأولى ١٣٤٩هـ ١٩٣٠م.

: عصر محمد علي. مطبعة الفكرة، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٥١.

: عصر اسماعيل (جزءان). مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٣٢ - ١٩٤٨.

: محمد فريد، رمز الاخلاص والتضحية. مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٣٦٧هـ ١٩٤٨م

: مصطفى كامل، باعث الحركة الوطنية. مطبعة الشرق، الطبعة الأولى، ١٣٥٧هـ ١٩٣٩م.

رضا، محمد رشيد : تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده. (٣

أجزاء). مطبعة المنار، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٤٤هـ.

الريحاني، ألبرت : الريحاني ومعاصروه، رسائل الأدباء اليه. جمعها وحققها وقدم لها ألبرت الريحاني. دار الريحاني للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦٥.

: أمين الريحاني، تآليفه، حياته ومختارات من آثاره. مطبعة الريحاني، بيروت، ١٩٤١.

الريحاني، أمين : ملوك العرب. (جزءان) مطابع دار صادر ريحاني، بيروت، ١٩٥١.

: تاريخ نجد الحديث وملحقاته. بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٥٤.

: فيصل الأول. مطبعة صادر، بيروت، ١٩٣٤.

: قلب العراق. دار ريحاني للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٥٥.

: المغرب الأقصى. دار المعارف بمصر، ١٩٥٢.

: قلب لبنان. مطابع صادر ريحاني، بيروت، الطبعة الأولى. (م. ت.)

: النكبات. مطابع صادر ريحاني، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٤٨.

: التطرف والاصلاح. مطابع صادر ريحاني، بيروت الطبعة الثالثة، ١٩٥٠.

: أنتم الشعراء. دار الريحاني، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٥٣.

: هتاف الأودية. دار الريحاني للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٥٥.

: الريحانيات (جزءان). طبعة جديدة منقحة. دار

الريحاني للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٥٦.

الريحاني، أمين : القوميات (جزءان). دار ريحاني للطباعة والنشر، طبعة أولى، ١٩٥٦.

: رسائل أمين الريحاني العربية، نشرها وبوّبها ألبرت الريحاني. دار الريحاني للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٥٩.

: وجوه شرقية غربية. دار ريحاني للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٥٧.

: أدب وفن. دار ريحاني للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٥٧.

: بذور للزارعين. دار ريحاني للطباعة والنشر، بيروت (م. ت.)

: خارج الحريم، ترجمها إلى العربية عبد المسيح حداد. مطابع صادر ريحاني، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٤٨.

: سجل التوبة. سلسلة اقرأ، ١٠٦، دار المعارف بمصر، ١٩٥١.

: المكاري والكاهن. الطبعة الثانية (م. ت.)

: المحالفة الثلاثية في المملكة الحيوانية. مؤسسة دار الريحاني، بيروت. الطبعة الثانية، ١٩٧٢.

: «السعادة وأركانها الأربعة». الهلال، ٣٦ (١٩٢٧)، ص ٥٧ ـ ٦٠.

: «كيف تصلح الأمة». المقتطف، ٧٢ (١٩٢٨)، ص ٢٦٦ ـ ٢٧٢.

: «الشذوذ في الميزان الشمسي». المقتطف، ٨٩ (١٩٣٦)، ص ١٤٥ ـ ١٤٧.

زايد، محمود : مراجعة مقالة محمد نجم «العوامل الفعالة في

تكوين الفكر العربي الحديث» مجلة الأبحاث، ٢٠، (١٩٦٧)، ٤٤٥ - ٤٤٨.

الزركلي، خير الدين : الاعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين. الطبعة الثانية ١٣٧٣هـ-١٣٧٨ هـ ١٩٥٤م - ١٩٥٩م.

زكي، أحمد : السفر إلى المؤتمر. بولاق، الطبعة الأولى، ١٣١١هـ ١٨٩٣م.

: الدنيا في باريس، أو أيامي الثلاثة في أوروبا. القاهرة، ١٩٠٠.

: كتاب الحضارة الاسلامية (عشر محاضرات ألقاها على طلبة الجامعة المصرية، وقد نشرت تباعاً في مجلة الجامعة المصرية). (م. ت.)

: «مدن الفن في الأندلس». الهلال، ٤٣ (١٩٣٤)، ص، ١٢٩ - ١٤٠.

الهلال، ٤٣ (١٩٣٥)، ص ٣١٣ - ٣٢٤ و٤٤١ - ٤٥٢ و٥٦٩ - ٥٨٠ و٦٩٧ - ٧٠٥ و٨٢٤ - ٨٣١.

: «صفحة من التجارة المصرية». المقتطف، ٥١ (١٩١٧)، ص ٢١٧ - ٢٢٨ و٣٣٦ - ٣٤٤ و٤٤٨ - ٤٥٨.

: «آثار العرب الخالدة في أوروبا». المقتطف، ٤١ (١٩١٢)، ص ٣٥٩ - ٣٦٠.

: «الكتابة والكتب». المقتطف، ٣٧ (١٩١٠)، ص ١٠٧٦ - ١٠٧٩.

: «احياء الآداب العربية». المقتطف، ٣٨ (١٩١١) ص ٦٧.

: «أصيلاً». المقتطف، ٤٣ (١٩١٣)، ص ٦١.

زكي، أحمد : «تاريخ المشرق». المقتطف، ٢٣ (١٨٩٩)، ص ٢٩٨.
: «الدنيا في باريس». المقتطف، ٢٤ (١٩٠٠)، ص ٥٣٧. و٢٧ (١٩٠٢) ص ٥٩٥.
: «السفر إلى المؤتمر». المقتطف، ١٨ (١٨٩٣)، ص ٥٩.
: «العرب واستكشاف أميركا». المقتطف، ٥٦ (١٩٢٠)، ص ٥٠٩.
: «القدماء والمحدثون». المقتطف، ٨ (١٨٨٤)، ص ٥٥٤ و٦١٨ و٦٢٤.
: «موسوعات العلوم العربية». المقتطف، ١٥ (١٨٩١)، ص ٢٦٩.
: «مسالك الأبصار في ممالك الأمصار». المقتطف، ٦٨ (١٩٢٦)، ص ٤٥٩.

الزيات، أحمد حسن : «أحمد زكي باشا». الرسالة، ٢ (١٩٣٤)، عدد ٥٤، ص ١١٦١.

زيدان، جرجي : تاريخ آداب اللغة العربية (٤ أجزاء). مطبعة الهلال، ١٩١١ - ١٩١٤.
: تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر (الجزء الثاني). منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت الطبعة الثالثة.
: رحلة جرجي زيدان إلى أوروبا (سنة ١٩١٢). إدارة دار الهلال بمصر، ١٩٢٣.
: مذكرات جرجي زيدان. نشرها الدكتور صلاح الدين المنجد. دار الكتاب الجديد، ١٩٦٨.
: مختارات (من مقالات زيدان التي نشرت في مجلة الهلال) في فلسفة الاجتماع والعمران.

(٣ أجزاء) مطبعة الهلال، ١٩١٩.

زيدان، جرجي : الألفاظ العربية والفلسفة اللغوية. مطبعة القديس جاورجيوس في بيروت، ١٨٨٦.

: اللغة العربية كائن حي. طبعة دار الهلال (م. ت.)

: طبقات الأمم. مطبعة الهلال، ١٩١٢.

: التاريخ العام منذ الخليقة إلى هذه الأيام. (لم يذكر تاريخ الطبع أو مكانه).

: تاريخ التمدن الاسلامي. دار الهلال، طبعة جديدة راجعها الدكتور حسين مؤنس.(م. ت.)

: بناة النهضة العربية الحديثة. دار الهلال (م. ت.)

: كتاب عجائب الخلق. دار الهلال، ١٩١٢.

زين، زين نور الدين : نشوء القومية العربية مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية التركية. دار النهار، بيروت، ١٩٦٨.

سابا، عيسى ميخائيل : أمين الريحاني: دار المعارف بمصر، ١٩٦٨.

سركيس، يوسف اليان : معجم المطبوعات العربية والمعربة. مطبعة سركيس، مصر، ١٩٢٨.

: جامع التصانيف الحديثة (جزءان). مكتبة سركيس، القاهرة، ١٩٢٧ - ١٩٢٨.

سعيد، أمين : تاريخ مصر السياسي. مطبعة دار احياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٩.

السكاكيني، خليل : مطالعات في اللغة والأدب. مطبعة مدرسة الأيتام الاسلامية في القدس، ١٩٢٥.

سلامة، فايز : أعلام العرب في السياسة والأدب. مطبعة ابن زيدون، دمشق، ١٩٣٥.

السندوبي، حسن : أعيان البيان. القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩١٤.

السيد، أحمد لطفي : منتخبات (جزءان). مطبعة المقتطف، القاهرة، ١٩٤٥.

: تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع. دار المعارف للطباعة والنشر بمصر، ١٩٤٦.

الشدياق، أحمد فارس : الساق على الساق فيما هو الفارياق. مطبعة الفنون الوطنية، مصر (م. ت.).

: الواسطة في معرفة أحوال مالطة. وكشف المخبا عن فنون أوروبا. القسطنطينية، ١٢٩٩هـ.

: كنزالرغائب في منتخبات الجوائب (٧ أجزاء). اعتنى بجمعه سليم فارس مدير الجوائب. مطبعة الجوائب، الطبعة الأولى، من ١٢٨٨ هـ إلى ١٢٩٨هـ.

: الجاسوس على القاموس. مطبعة الجوائب، القسطنطينية، ١٢٩٩ هـ.

: سر الليال في القلب والابدال. الآستانة، ١٢٨٤ هـ.

الشرباصي، أحمد : أمير البيان شكيب أرسلان (جزءان). دار الكتاب العربي بمصر، ١٣٨٣ هـ ١٩٦٣م.

: شكيب أرسلان داعية العروبة والاسلام. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة. (م. ت.)

الشرقاوي، عبد الله : تحفة الناظرين في من ولي مصر من الولاة والسلاطين. طبع على هامش كتاب أخبار الأول في من تصرف بمصر من أرباب الدول، لمحمد

عبد المعطي الاسحاقي. المطبعة اليمنية، ١٣١٠هـ.

الشهابي، الأمير حيدر : كتاب نزهة الزمان في تاريخ جبل لبنان. مطبعة السلام، مصر، ١٩٠٠.

شهبندر، عبد السلام : «ابن العم زكي باشا». الهلال، ٩٣ (١٩٣٥)، ص٣٨٧.

الشميل، شبلي : فلسفة النشوء والارتقاء. مطبعة المقتطف، ١٩١٠.

: مجموعة شبلي الشميل. مطبعة المعارف، القاهرة، ١٩٠٩.

شوقي، أحمد (المحامي) : محمد فريد. (لم يذكر مكان الطبع أو تاريخه).

شوكت، محمود حامد : الفن القصصي في الأدب المصري الحديث. (١٨٠٠ ـ ١٩٥٦). دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٦.

الشيال، جمال الدين : رفاعة الطهطاوي. دار احياء الكتب العربية، ١٩٤٥.

: تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي. القاهرة، ١٩٥١.

شيخو، الأب لويس : الآداب العربية في القرن التاسع عشر. مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، ١٩٢٦.

: الآداب العربية في الربع الأول من القرن العشرين. مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، ١٩٢٦.

: «مرآة الحسناء». مجلة المشرق، ١٥ (١٩١٢)، ص ٩٤.

: «لمحة تاريخية في القصادة الرسولية في سورية». المشرق، ١٢ (١٩٠٩)، ص ٣.

شيخو، الأب لويس : «مئة سنة في خدمة الرسالات الكاثوليكية». المشرق، ٢٠ (١٩٢٢)، ص ٤٥٩.
صايغ، أنيس : الفكرة العربية في مصر. بيروت، ١٩٥٩.
ضاهر، شفيق : «البساطة في شخصية أمين الريحاني». المكشوف، ٢٧١ (١٩٤٠)، ص ١٦.
ضيف، شوقي : الأدب العربي المعاصر في مصر. دار المعارف بمصر، طبعة ثانية، ١٩٦١.
الطاهر، محمد علي : ذكرى الأمير شكيب أرسلان. القاهرة، ١٣٦٦ هـ ١٩٤٧م.
الطباخ، محمد راغب : أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء. حلب، ١٣٤٥ هـ/١٩٢٦م.
طرازي، الفيكونت فيليب دي: تاريخ الصحافة العربية. المطبعة الأدبية، بيروت، ١٩١٣.
طه حسين : كما يعرفه كتاب عصره. دار الهلال (م. ت.)
الطهطاوي، رفاعة بدوي رافع: تخليص الابريز في تلخيص باريز. بولاق، ١٢٥٠هـ.
: مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية. طبعة ثانية، ١٩١٢.
: المرشد الأمين للبنات والبنين. طبعة المدارس الملكية، ١٢٩٢هـ.
عبده، الشيخ محمد : مقالاته في تاريخ الأستاذ الإمام، الجزء الثاني. جمعها محمد رشيد رضا. مطبعة المنار، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٤٤هـ.
: الاسلام دين العلم والمدنية. تحقيق طاهر الطناحي، دار الهلال (م. ت.)
عبود، مارون : رواد النهضة الحديثة. دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٦.

عبود، مارون : جدد وقدماء. دار الثقافة، بيروت، ١٩٥٤.

: صقر لبنان. منشورات دار المكشوف، بيروت، ١٩٥٠.

: أمين الريحاني. سلسلة اقرأ، ١٣١، دار المعارف للطباعة والنشر، مصر، ١٩٥٣.

العقاد، عباس محمود : مراجعات في الآداب والفنون. المطبعة العصرية، القاهرة، (م. ت.)

: رجال عرفتهم. دار الهلال، (م.ت.)

: مطالعات في الكتب والحياة. المطبعة التجارية الكبرى، مصر، ١٣٤٣هـ/١٩٢٤م.

عواد، توفيق يوسف : «مفاوضات». المكشوف، ٢٧١ (١٩٤٠)، ص ١٢.

عوض، لويس : المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث، المبحث الثاني: الفكر السياسي والاجتماعي، القسم الأول: من الحملة الفرنسية إلى عهد اسماعيل. معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٣.

الغزالي، أبو حامد محمد ابن محمد : احياء علوم الدين. القاهرة، ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م.

الغمراوي، محمد أحمد : النقد التحليلي لكتاب «في الأدب الجاهلي» وله مقدمة بقلم الأمير شكيب ارسلان. المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٤٧هـ/١٩٢٩م.

الفارابي، محمد أبو النصر : كتاب السياسة المدنية، أو كتاب مبادىء الموجودات. المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٤.

فارس، بشر : «أحمد زكي باشا، العالم الرجل». المقتطف، ٨٥ (١٩٣٤)، ص ١٥٣.

فريد، محمد : من مصر إلى مصر (رحلات ١٩٠١، ١٩٠٢، ١٩٠٣، ١٩٠٤). الاسكندرية، ١٩٠٥.

: كتاب البهجة التوفيقية في تاريخ مؤسس العائلة الخديوية. بولاق، الطبعة الأولى، ١٣٠٨هـ/ ١٨٩١م.

: تاريخ الدولة العلية. القاهرة، ١٨٩٤.

: مقالاته وخطبه في جريدة «اللواء» المصرية.

: مقالاته وخطبه في جريدة «العلم» المصرية.

فكري، محمد أمين : ارشاد الالبا إلى محاسن أوروبا. مطبعة المقتطف بمصر، ١٨٩٢.

فهرست الكتب العربية : التي نشرت في جمهورية مصر العربية (مصر) بين عامي ١٩٢٦ و ١٩٤٠، اعداد عايدة ابراهيم نصير. قسم النشر، الجامعة الاميركية بالقاهرة، ١٩٦٩.

فهارس الكتب العربية : الموجودة في دار الكتب المصرية من سنة ١٩٢١ إلى سنة ١٩٤٩، (تسعة أجزاء). مطبعة دار الكتب المصرية من ١٩٢٤ إلى ١٩٥٥.

كحالة، عمر رضا : معجم المؤلفين. مطبعة الترقي بدمشق، ١٩٦١.

كرد علي، محمد : غرائب الغرب (جزءان)، المكتبة الرحمانية بمصر، الطبعة الثانية، ١٣٤١ هـ /١٩٢٣ م.

: المذكرات (٣ أجزاء). مطبعة الترقي بدمشق، ١٩٤٨ - ١٩٤٩.

: غابر الأندلس وحاضرها. المطبعة الرحمانية بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٤١هـ/ ١٩٢٣م.

: البعثة العلمية إلى دار الخلافة الاسلامية. تأليف محمد كرد علي ومحمد الباتر وحسين الحبال

وعبد الباسط الأنسي. المطبعة العلمية ليوسف صادر بيروت، ١٣٣٤ هـ /١٩١٦ م.

كرد علي، محمد : الرحلة الأنورية إلى الأصقاع الحجازية والشامية. المطبعة العلمية ليوسف صادر، بيروت، ١٩١٦.

: القديم والحديث. المطبعة الرحمانية بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٤٣ هـ/١٩٢٥م.

: الاسلام والحضارة العربية (جزءان). مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ١٩٣٤ (ج١) ١٩٣٦ (ج٢).

: الادارة الاسلامية في عز العرب. مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٣٤.

: أمراء البيان (جزءان). القاهرة، ١٩٣٧.

: خطط الشام (٦ أجزاء). المطبعة الحديثة، دمشق، ١٩٢٥ - ١٩٢٨.

: مصادر الثقافة العربية وتأثيرها في الحضارة الحديثة. المطبعة العصرية، مصر (م. ت.)

: كنوز الأجداد. مطبعة الترقي بدمشق، ١٣٧٠هـ/ ١٩٥٠م.

: دمشق مدينة السحر والنور. مطبعة المعارف. سلسلة اقرأ، ١٩٤٤.

: «أثر المستعربين من علماء المشرقيات في الحضارة العربية». مجلة المجمع العلمي العربي، المجلد السابع (١٩٢٧)، ص ٤٣٣ - ٤٥٦.

: «صديقي جرجي زيدان». الهلال، ٤٨ (١٩٣٩)، ص ١٥٤.

الكيالي، سامي : الراحلون. دار الفكر العربي (م. ت.)
: أمين الريحاني، المطبعة المارونية، حلب، ١٩٤٨.
: «أديب حلبي سبق عصره». مجلة المعرفة، العدد الثاني، ١٩٦٣، ص ٧٧ - ٩١.

لامنس، الأب هنري : «الانتقاد والدروس التاريخية في سورية». المشرق، ٢٠ (١٩٢٢)، ص ٩٦٤.

لوبون، غوستاف : سر تطور الأمم. ترجمة أحمد فتحي زغلول باشا. مصر، ١٣٣١ هـ /١٩١٣ م.

الماوردي، أبو الحسن علي ابن محمد : الأحكام السلطانية. مطبعة الوطن بمصر، ١٢٩٨هـ.

مبارك، زكي : «حديث عيسى بن هشام»، الرسالة، عدد ٤٨٦ (١٩٤٢)، ص ٩٩٥ - ٩٩٧.
عدد ٤٨٧ (١٩٤٢)، ص ١٠١٦ - ١٠١٩.
عدد ٤٨٨ (١٩٤٢)، ص ١٠٣٥ - ١٠٣٧.

مبارك، علي : الخطط التوفيقية الجديدة. القاهرة، ١٣٠٦ هـ.

مجاهد، زكي محمد : الاعلام الشرقية في المائة الرابعة عشرة الهجرية. دار الطباعة المصرية الحديثة بالقاهرة، ١٩٤٩.

المحاسني، زكي : «طه حسين». الحديث، ١٩٣٤، ص ٥١٣ - ٥١٥.

المحمصاني، صبحي : الأوضاع التشريعية في الدول العربية، ماضيها وحاضرها. دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٦٢.

مراش، فرنسيس فتح الله : رحلة إلى باريس. بيروت، ١٨٦٧.
: شهادة الطبيعة في وجود الله والشريعة. مطبعة الأميركان في بيروت، ١٨٩٢.

مراش، فرنسيس فتح الله : غاية الحق في تفصيل الأخلاق الفاضلة وأضدادها. مطبعة محمد فريد، ١٢٩٨هـ.
: مشهد الأحوال. مطبعة محمد فريد، ١٢٩٨ هـ.
: دليل الحرية الانسانية. حلب، ١٨٦١.
: در الصدف في غرائب الصدف. مطبعة المعارف. بيروت، ١٨٧٢.
: خطبة في تعزية المكروب وراحة المتعوب. حلب، ١٨٦٩.
: ديوان مرآة الحسناء. مطبعة المعارف في بيروت، ١٨٧٢.

مسعد، بولس : فارس الشدياق. مطبعة الاخاء، مصر، ١٩٣٤.

المعاهدة العراقية البريطانية وملحقها : مطبعة الحكومة ببغداد، ١٣٤٩ هـ / ١٩٣٠ م.

المعلوف، عيسى اسكندر : تاريخ الأمير فخر الدين المعني الثاني. جونيه، ١٩٣٤.
: «أحمد زكي باشا». مجلة المجمع العلمي بدمشق، ١٣: ٣٩٥ ـ ٣٩٨.

المقتطف : الكتاب الذهبي ليوبيل المقتطف الخمسيني. مطبعة المقتطف والمقطم بمصر، الطبعة الأولى ١٣٤٥ هـ ١٩٢٦م.

المقدسي، أنيس : الفنون الأدبية وأعلامها في النهضة العربية الحديثة. دار الكاتب العربي، بيروت، ١٩٦٣.
: الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث. منشورات كلية العلوم والآداب، جامعة بيروت الأميركية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٥٢..
: «رسالة الهلال في الشرق» الهلال، الكتاب الذهبي، ص ١٤١.

موسى، سلامة : جذور الاشتراكية. منشورات دار الطليعة، بيروت، ١٩٦٤.

: نظرية التطور وأصل الانسان. المطبعة العصرية، القاهرة، (م. ت.)

: «مكانة الدكتور طه حسين». الهلال، ٣٢ (١٩٢٤)، ٥١٦ ـ ٥٢٠.

: «الدكتور طه حسين». الهلال، ٣٦ (١٩٢٨)، ٦٥٤ ـ ٦٥٥.

المويلحي، ابراهيم : «حول حديث عيسى بن هشام». الرسالة، ٤٨٨ (١٩٤٢)، ص ١٠٤٩ ـ ١٠٥٠.

المويلحي، محمد : مقالاته في جريدة «مصباح الشرق» المصرية.

: حديث عيسى بن هشام، أو فترة من الزمن. مطبعة السعادة، الطبعة الثالثة، ١٣٤١ هـ/١٩٢٣م

: حديث عيسى بن هشام، أو فترة من الزمن، مع الرحلة الثانية. دار المعارف بمصر، الطبعة السابعة، ١٩٤٧.

نادر، ألبير : فلسفة المعتزلة، فلاسفة الاسلام الأسبقين. مطبعة دار نشر الثقافة، الاسكندرية، ١٩٥٠ ـ ١٩٥١.

نجم، محمد يوسف : أحمد فارس الشدياق. رسالة مخطوطة قدمت إلى كلية الآداب في جامعة بيروت الأميركية لنيل شهادة أستاذ في العلوم. بيروت، ١٩٤٨.

: القصة في الأدب العربي الحديث. منشورات المكتبة الأهلية، بيروت، طبعة ثانية، ١٩٦١.

نصر، أنيس : النبوغ اللبناني في القرن العشرين. حلب، ١٩٣٨.

الهلال : الكتاب الذهبي ١٨٩٢ ـ ١٩٤٢. مطبعة دار الهلال، ١٩٤٢.

هيكل، محمد حسين : في أوقات الفراغ. نشر الياس أنطون الياس، مصر (م. ت.)

: «عهدي بالهلال». الهلال، الكتاب الذهبي، ص ١٣٧.

يني، قسطنطين : «كيف عرفت الريحاني». المكشوف، ٢٧١ (١٩٤٠)، ص ٦.

الصحف والمجلات العربية

١ ـ جريدة الجريدة
٢ ـ جريدة العلم
٣ ـ جريدة اللواء
٤ ـ مجلة الأبحاث
٥ ـ مجلة أبولو
٦ ـ مجلة الأديب
٧ ـ مجلة الثقافة
٨ ـ مجلة الحديث
٩ ـ مجلة الرسالة
١٠ ـ مجلة الطريق
١١ ـ مجلة العرفان
١٢ ـ مجلة الكتاب المصرية
١٣ ـ مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق
١٤ ـ مجلة المشرق
١٥ ـ مجلة مصباح الشرق
١٦ ـ مجلة المعرفة
١٧ ـ مجلة العروبة
١٨ ـ مجلة المكشوف
١٩ ـ مجلة المقتطف
٢٠ ـ مجلة المنار
٢١ ـ مجلة الهلال

المصادر والمراجع في اللغات الأجنبية

Abu-Lughod, I.: Arab Rediscovery of Europe, a study in cultural encounters. Princeton U.P., Princeton, 1963.

Adams, Ch.: Islam & Modernism in Egypt. Oxford University Press, London, 1933.

Ahmad J.M.: The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism. Oxford University Press, 1960.

Ahlwardt, W.: Bemerkungen über die Echtheit der alten arabischen Gedichte mit besonderer Beziehung auf die sechs Dichter. Biblio, Osnabrueck, 1972.

Allen, R.: «Hadith Isa ibn Hisham, the excluded passages.» Welt des Islams, New series, 12 (1969), pp. 74-89, 163-181

Antonius, G.: The Arab Awakening. Capricorn Books, New York, 1965.

Ben Cheneb, S.: «Etudes de littérature Arabe Moderne: Muhammad al-Muwailihi.» Rev. Africaine, 83 (1938), pp. 358-382, 84 (1940), pp. 77-92.

———: «Edmond About et Al-Muwailihi.» Rev. Africaine, 88 (1944), pp. 270-273.

Blachère, R.: Extraits des principaux géographes Arabes du Moyen Age. Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1932.

Blunt, W.S.: My diaries, bieng a personnel narrative of events 1888-1914 (2 vols). London, 1991.

Bréhier, E.: Histoire de la Philosophie, Tome II, la Philosophie Moderne. Presses Universitaires de France, 1968.

Brokelmann, C.: Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL) Zweiter Band, E.Z. Brill, Leiden, 1949.
Zweiter Supplemantband, E.Z. Brill, Leiden, 1938.
Dritter Supplemantband, E.Z. Brill, Leiden, 1942.

Cachia, P.: Taha Husayn, His Place in the Egyptian Literary Renaissance. Luzac & Co. Ltd., London, 1956.

Carra de Vaux, B.: Les Penseurs de l'Islam (5 vols). Paris, 1921-1926.

Chapman, R.: The Victorian Debate. New York, 1968.

Charles, H. (s.j.): Jésuites Missionnaires, Syrie Proche-Orient, Gabriel Beauchesne, ed., Paris, 1929.

Chejne, A.G.: «Travel Books in Modern Arabic Literature.» Muslim World, 52 (1962), pp. 207-215.

———: «The use of History by Modern Arab Writers.» Middle East Journal (1960), pp. 382-396.

———: «Autobiography & Mémoirs in Modern Arab Historiography.» The Muslim World, 52 (1962), pp. 31-38.

de Condorcet, A.N.: Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind. (Trans. by June Barraclough). New York, 1955.

Comte, A.: Cours de Philosophie Positive (1e et 2e Lec.) Classiques Larousse. Paris, 1936.

———: A General View of Positivisme (Trans. by J.H. Bridges). Robert Spellers & Sons. New York, 1957.

Coulson, N.J.: «The State and the Individual in Islamic Law.» International Comparative Law Quarterly, 6 (1957), pp. 49-60.

Demeersman, A.: «Un grand Témoin des premières idées modernisantes en Tunisie.» Rev. de l'Institut des Belle-Lettres Arabes à Tunis (RIBLA), No. 76, 1956, pp. 349-372.

Demeersman,A.: «Idéal politique de Khéreddine,» RIBLA, No. 79, 1957, pp. 179-216.
———: «Au berceau des premières réformes démocratiques en Tunisie,» RIBLA, No. 77, 1957, pp. 1-12..
———: «Aspect humain des réformes de Khéreddine en Tunisie,» RIBLA, No. 80, 1957, pp. 317- 350
———: «Doctrine de Khéreddine en matière de politique extérieure,» RIBLA, No. 81, 1958, pp. 13-29.
———: «Indépendance de la Tunisie et politique extérieure de Khéreddine,» RIBLA , No. 81, 1958, pp. 229-277.
Ducruet, J.: Les Capitaux Européens au Proche-Orient. Presses Universitaires de France, Paris, 1964.
Durkheim, E.: Les Règles de la Méthode Sociologique. Librairie Félix Alcan, Paris, 1927.
Encyclopedia of Islam : Leiden, 1913-1934.
Encyclopédie de l'Islam: Nouvelle édition, Brill, Leiden, 1960-1971.
Ende, W.: Europabild und Kulturelles Selbstbewustsein bei den Muslimen am Ende des 19. Jahrhunderts, dargestellt an den Schriften der beiden aegyptischen Schriftsteller Ibrahim und Muhamad al-Muwailihi. Hamburg, 1965.
Enfantin, Bazard and Buchez: The Doctrine of Saint-Simon: An Exposition (First Year 1828-1829). Translated with notes and an introduction by Georg Iggers. Becon Press, Boston, 1958.
Faris, B.: «Ahmad Zaki Pacha.» Rev. des Etudes Islamiques, (1934), pp. 383-392.
Fisher, S.N. (ed): Social Forces in the Middle East. Greenwood Press Publishers, New York, 1968.
Franck, D.S. (ed): Islam in the Modern World. Middle East Inst., Washington D.C., 1951.
Gibb , H.A.R.: (ed) Whither Islam? London, 1932.
———: Arabic Literature, an Introduction. (2e ed.) Clarendon Press, Oxford, 1963.

Gibb, H.A.R.: Studies in the Civilization of Islam. Ed. S.J. Show & W.R. Polk. London, 1962.

Graf, G.: Geschichte der christlichen Arabischen Literatur, B.- 4. Citta del Vaticano, Roma, 1951.

Grünebaum, G.E. von: Modern Islam (The Search for Cultural Identity). Vintage Books, New York, 1964.

Halévy, E.: A History of the English People (1841-1852), Vol. VI. Translated from the French by E.I. Watkin. New York, 1948.

Hershlag Z.Y.: Introduction to the Modern Economic History of the Middle East. Brill, Leiden, 1964.

Heyworth-Dunne, J.: «Rifàah Badawi Ràfi al-Tahtawi: the Egyptian Revivalist.» B.S.O.A.S. (1939), Vol. IX & X, pp. 961-967.

Hitti, Ph.: Islam & the West. Princeton, 1962..

———: History of Syria. New York, 1951.

———: Lebanon in History. New York, 1957.

Holt, P.M. (ed): Political & Social Change in Modern Egypt. Oxford Univ. Press, 1968.

Hourani, A.: Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939. Oxford Univ. Press, 1962.

Husry, Kh. S.al-: Three Reformers, A study in Modern Arab Political Thought. Khayat's, Beirut, 1966.

Husry, S. al-: «L'idée de la Nation dans les pays arabes du début du XIXe s. à la création de la Ligue des Etats Arabes.» Orient 6 (1962),1e trim.,pp. 117-134.Orient 7(1963), 2e trim., pp. 85-104. et 3e trim., pp. 147-170.

Isà Bey, Dr. A.:«Ahmad Zaki.» Bul. de l'Institut d'Egypte XVII, (1934-1935), pp. VII-XIX.

Khemiri, T. & Kampffmeyer, G.: Leaders in Contemporary Arabic Literature, I. (Reprinted from Die Welt des Islams). Hamburg, 1930

Khéreddine: «A Mes Enfants. Mémoires de ma vie privée et politique.» Rev. Tunisienne, Nouvelle Série, (1934), 2e trim., No. 18, pp. 177-226. 3e et 4e trim., No. 19-20, pp. 347-396..

Khéreddine: «Mon Programme,» Rev. Tunisienne, Nouvelle Série, (1935), 1e trim., No. 21, pp. 51-80..

———: «Le problème Tunisien vu à travers la question d'Orient, S.M. Mzali et J. Pignon, Documents sur Khéreddine.» Rev. Tun., (1935 et 1936), pp. 228 & fol.

———: «Réponse à la Calomnie, S.M. Mzali et J. Pignon, Documents sur Khéreddine,» Rev. Tunisienne, (1937), pp. 419-425.

Kremer, A. von: Aegypten. Leipzig, 1863.

Laqueur, W. (ed): The Middle East in Transition. New York, 1958.

Lewis, B.: «The Muslim Discovery of Europe.» Bul. of the School of Oriental & African Studies, Vol. XX (London, 1957), pp. 409-416.

Lindsay, R.H.: Nineteenth Century American Schools in the Levant. The University of Michigan School of Education (litho-print), 1965.

Macdonald, D.B.: Development of Muslim Theology, Jurisprudence & Constitutional Theory. New York, 1903.

Manuel, F.E.: The New World of Henri Saint Simon. Ist ed., Notre Dame, Univ. of Notre Dame, 1963.

Marlowe, J.: Anglo-Egyptian Relations, 1800-1953. The Cresset Press, London, 1954.

Montesquieu, C.L.: Œuvres Complètes. ed. Du Seuil, Paris, 1964.

Nicholson, R.A.: Literary History of the Arabs. Cambridge University Press, 1930.

Nouseibeh, H.Z: The Ideas of Arab nationalism. Cornell University Press, 1959.

Pearson, J.D.: Index Islamicus 1906-1955. Cambridge, England, 1958.
Supplement 1956-1960. Cambridge, England, 1962.
Supplement 1961-1965. Cambridge, England, 1967.

Pérès, H.: «Voyageurs Musulmans en Europe aux XIXe et XXe Siècles.» (Notes Bibliographiques). Mélanges Maspero III, Orient Islamique, pp. 185-195. Le Caire, 1935-1940.

Pérès, H.: «Essai sur les éditions successives du «Hadit Isà Ibn Hisàm» de Muhammad al-Muwaylihi,» dans Mélanges Louis Massignon (Damas, 1957), III, pp. 233-258.

———: «Les origines d'un Roman Célèbre de la Litérature Arabe Moderne: «Hadit Isà Ibn Hisàm» de Muhammad al-Muwailihi,» Bul. d'Etudes Orientales, Tome X, (1943-1944), pp. 101-118. Institut Français de Damas, Beyrouth, 1944.

———: L'Espagne vue par les Voyageurs musulmans de 1610 à 1930. Libr. d'Amérique et d'Orient, Paris (6e), 1937.

Piolet, J.B. (s.j.) (publ.): Les Missions Catholiques Françaises aux XIXe s. Publiées sous la direction du père J.B. Piolet, s.j. Librairie Armand Colin, Paris.

Polk, W.B. & Chambers, R.L. (ed.): Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century. Univ. of Chicago Press, 1968.

Raven, C.E.: Christian Socialism, 1848-1854. London, 1920.

Renouvin, P.: Histoire des relations internationales, le XIXe s. Hachette, Paris, 1955.

Report on the Lebanon School: Greig, Edinburgh, 1856-1868.

Rihani, A.: The Path of Vision. New York, 1921.

———: Arabian Peak & Desert, Travels in al-Yaman. London, 1930.

———: Around the Coasts of Arabia. London, 1930.

———: Ibn Saoud of Arabia, his People & his Land. London, 1928.

———: The Book of Khalid. Beirut, 1973.

———: The Fate of Palestine. Beirut, 1967.

: Iraq during the days of Faisal the first (1936). Typescript.

———: The Pan-Arab Movement. Typescript.

———: The White Way of the Desert. Typescript.

———: Turkey & Islam in the War. Typescript.

———: The Land of the Mayas. Typescript.

Rihani, A.: Arabia's Contribution to Civilization. Typescript.

Roger, A.: «Hadith Isà Ibn Hishàm: the excluded passages.» Welt des Islams, New Series, 12 (1969-1970), pp. 74-89, 163-181.

Rousseau, J.J.: Du Contrat Social. ed. Garnier Frères, Paris, 1963.

Rosenthal. F.: The Muslim Concept of Freedom, prior to the 19th century. Leiden, Brill, 1960.

Safran, N.: Egypt in Search of Political Community. Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1961.

Schacht, J.: An Introduction to Islamic Law. Oxford Clarendon Press, 1964.

Sharabi, H.: Arab Intellectuals & the West, the formative years 1875-1914. Baltimore, Johns Hopkins Press, 1970.

———: «The crisis of the intelligentsia in the Middle East.» Muslim World, 46 (1956), pp. 187-193.

Siegman, H.: «The State & the Individual in Sunni Islam.» Muslim World, 54 (1964), pp. 14-26.

Smith, W.C.: Islam in Modern History. Princeton Univ. Press, Princeton, 1957.

Somervell, D.C.: English Thought in the Nineteenth Century. Methuen & Co. Ltd., London, 1964.

Spinoza, B.: Ethics. Ed. with an introduction by J. Gutmann. Hafner Publishing Co., New York, 1949.

Valéry, P.: Oeuvres (2 Tomes). N.R.F. Bibliothèque de la Pléiade, 1959.

Voltaire, F.M.A.: Dictionnaire Philosophique. Garnier Flammarion, Paris, 1964.

Zéki, A.: Hommenaje à D.F. Codera, «Mémoire sur les rélations entre l'Egypte et l'Espagne pendant l'occupation musulmane.» Saragosse, 1904, pp. 457-481.

———: «Le Passé et l'Avenir de l'Art Musulman.» Egypte Contemporaine, IV, pp. 1-32.

———: «L'Aviation chez les Arabes.» Bul. de l'Institut d'Egypte, V (1911), pp. 92-101.

———: Rapport sur les manuscripts arabes conservés à l'Escurial en Espagne. Le Caire, 1894.

Zéki, A.: Etude sur la Contribution des Arabes à l'invention de l'Ecriture en relief spécialement destinée àl'usage des aveugles. Le Caire, 1911.

Ziadeh, Nicola : Origins of Nationalism in Tunisia, Beirut, 1962.

Zolondek, L.: «Language of the Muslim Reformers of the late 19th century.» Islamic Culture, 37 (1963), pp. 155-162.

———: «The French Revolution in Arabic Literature of the 19th century.» The Muslim World, 57 (1967), pp. 202-211.

———: «Al-Tahtawi & political freedom.» The Muslim World, 54 (1964), pp. 91-97.

———: «Nineteenth century travellers to Europe: some observations on their writings.» The Muslim World, 61 (1971), pp. 28-34.

REVUES

1. Bul. de l'Academie des Sciences de l'U.R.S.S.
2. Bul. d'Etudes Orientales.
3. Bul. de l'Institut d'Egypte.
4. Bul. of the School of Oriental & African Studies (B.S.O.A.S.)
5. Die Welt des Islams.
6. Diocesan Review of the Church Missionary Society of Cairo.
7. L'Egypte Contemporaine.
8. International Comparative Law Quarterly.
9. Islamic Culture.
10. Journal of the British Society of Oriental Studies (B.S.O.S.).
11. Journal of the Royal Asiatic Society.
12. Journal of the American Oriental Society (J.A.O.S.).
13. Middle East Journal.
14. Muslim World.
15. Mitteilungen des Seminars fur Orientalische Sprachen. Berlin (M.S.O.S.).
16. Orient.
17. Revue Africaine.
18. Revue des Etudes Islamiques (REI).
19. Revue de l'Institut des Belles-Lettres Arabes à Tunis (RIBLA).
20. Revue Tunisienne.
21. Zeitung der Morgenländischen Gesellschaft. (ZDMG).

الفهرس